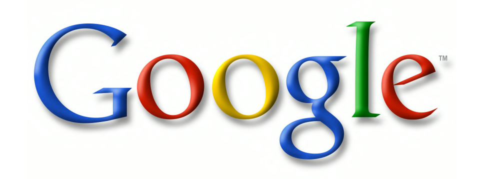
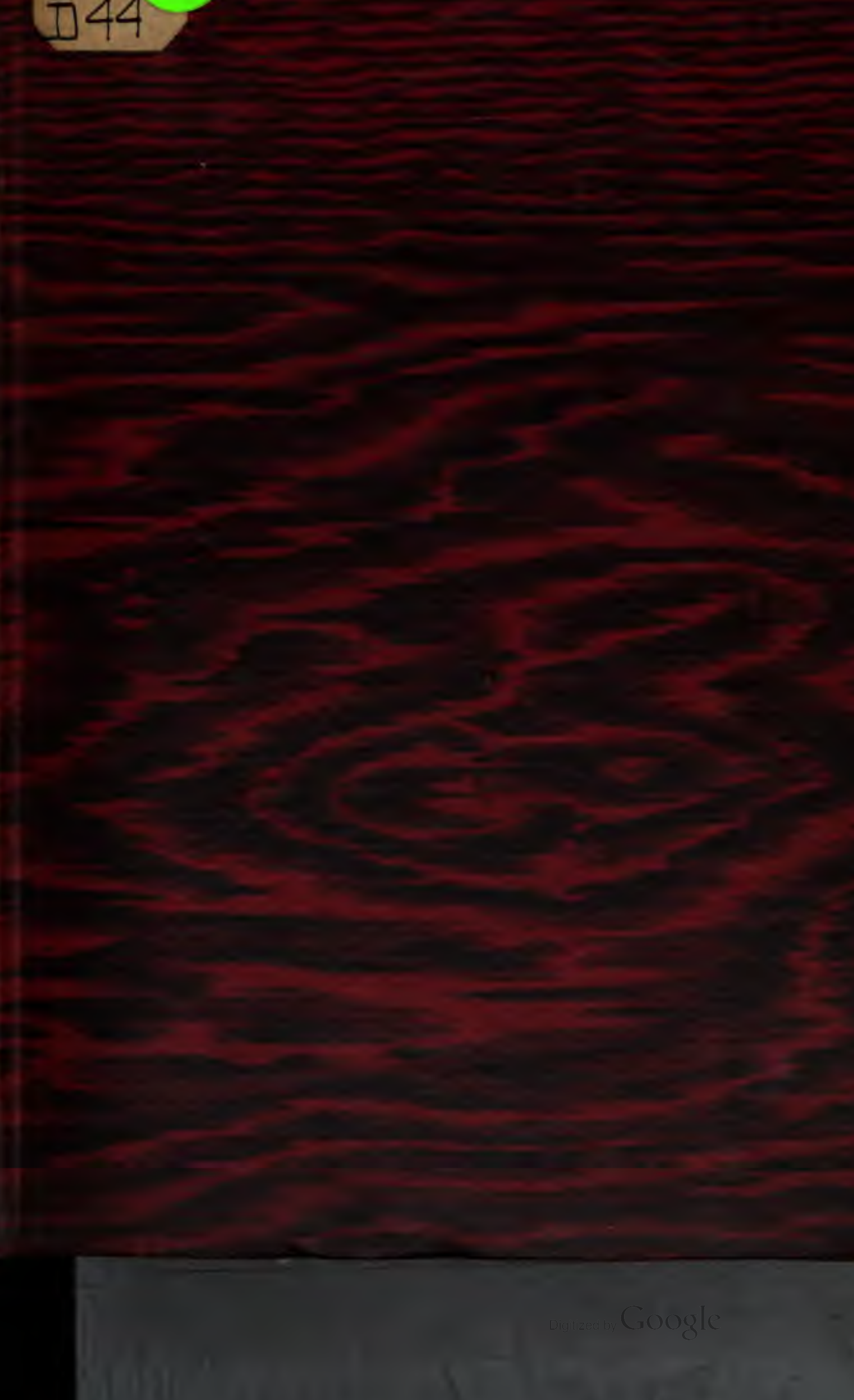
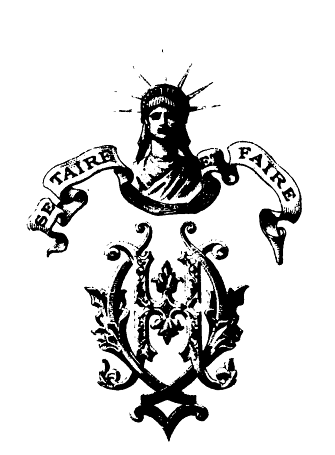

Google


D44
Digitized by Google

VIÉ
EUR



LEIBNIZ.

LA MONADOLOGIE.

On trouve à la même librairie :

COURS DE PHILOSOPHIE (NOUVEAU), rédigé conformément au programme officiel des lycées et à celui des examens du baccalauréat, par *M. H. Joly*, doyen de la faculté de lettres de Dijon : cinquième édition, avec modifications et développements nouveaux dans l'histoire de la philosophie, suivie de *Notions d'Économie politique*, rédigées conformément au nouveau programme de 1880 ; 1 fort vol. in-12, *br.* 5 f.
Le supplément, contenant les *Notions d'Économie politique;* in-12, *br.* 50 c.

ÉTUDES SUR LES OUVRAGES PHILOSOPHIQUES, prescrits par le programme du 2 août 1880, analyses, commentaires, appréciations, rédigées en vue des examens du baccalauréat, par *M. H. Joly*, doyen de la faculté des lettres de Dijon ; in-12.

CICÉRON. DE LEGIBUS LIBER PRIMUS, avec introduction, notes et remarques par *M. E. Philibert,* professeur de philosophie au lycée de Clermont ; in-12.
Le même et autres (*Opera philosophica*), précédé d'une notice littéraire par *M. F. Deltour;* 1 vol. in-18, *cart.* 1 f. 75 c.
Le même, *traduction française sans le texte,* revue par *M. E. Philibert;* in-12.

SÉNÈQUE. DE VITA BEATA, avec introduction, notes et commentaires par *M. E. Philibert*, professeur de philosophie au lycée de Clermont ; in-12.
Le même, *traduction française* de *Lagrange,* sans le texte, revue et corrigée par *M. E. Philibert;* in-12.

PLATON. La RÉPUBLIQUE, livre VIII, texte grec, avec introduction, notes et remarques ; in-12.
Le même, *traduction française* de *Grou,* sans le texte, revue et corrigée ; in-12.

ARISTOTE. MORALE A NICOMAQUE (*Ethica Nicomachæa*), livre VIII, texte grec, avec introduction, notes et remarques par *M. E. Philibert;* in-12,
Le même, nouvelle *traduction française,* sans le texte, in-12.

DESCARTES. DISCOURS DE LA MÉTHODE, avec analyse développée et appréciations critiques par *M. E. Lefranc*, professeur du collège Rollin ; in-12, *br.* 90 c.

DESCARTES. DISCOURS DE LA MÉTHODE, *suivi de la première Méditation*, avec introduction, analyse développée et remarques par *M. H. Joly,* doyen de la Faculté des lettres de Dijon ; in-12.
LA PREMIÈRE MÉDITATION, *seule;* in-12.

LEIBNIZ. MONADOLOGIE, nouvelle édition, avec introduction, analyse et commentaires par *M. Th. Desdouits,* docteur ès lettres, professeur de philosophie au lycée de Versailles; in-12.

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ.

LA MONADOLOGIE

AVEC INTRODUCTION, ANALYSE DÉVELOPPÉE
NOTES ET COMMENTAIRES

Par M. Th. DESDOUITS

DOCTEUR ÈS LETTRES
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE DE VERSAILLES.



PARIS
IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE CLASSIQUES
MAISON JULES DELALAIN ET FILS
DELALAIN FRÈRES, Successeurs
56, RUE DES ÉCOLES.

TABLE DES MATIÈRES.

AVERTISSEMENT.

De tous les écrits de Leibniz, *la Monadologie* [1] est celui qui renferme sous la forme la plus concise l'exposé le plus complet de son système. La nature de tous les êtres, leurs rapports, leur origine et leur destination, tels sont les problèmes dont Leibniz s'attache à donner les solutions ; mais il se contente ici de formuler ces solutions, presque sans les discuter ni les démontrer ; la discussion et la démonstration se trouvent dans ses autres écrits, spécialement dans plusieurs de ses lettres, et dans les dissertations où il défend ses doctrines contre les objections des savants et des Cartésiens. Parmi ces écrits, les plus importants sont : la lettre *sur l'Essence des corps* (1691) ; la dissertation sur la *Réforme de la Philosophie première et la notion de substance* (1694) ; le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695) ; le traité de l'*Origine radicale des choses* (1697) ; la réponse au mathématicien Sturm, intitulée : *De la nature en elle-même ou de la Puisssance naturelle et des actions des créatures* (1698) ; et enfin les *Principes de la nature et de la grâce fondés*

1. Composée en 1714.

en raison (1714). Il nous a donc paru nécessaire de citer, à la suite de la Monadologie, des extraits de ces différents écrits.

Nous reproduisons, dans l'Introduction, la notice sur la vie de Leibniz et l'exposition de son système déjà publiées dans notre édition des *Extraits de Théodicée*. Nous y avons joint une analyse de la Monadologie, et une appréciation des doctrines de Leibniz, dont la Monadologie n'est que le résumé et l'enchaînement systématique.

INTRODUCTION

I.

Notice sur la vie et les principaux ouvrages de Leibniz.

Godefroy-Guillaume Leibniz naquit à Leipsig [1], le 3 juillet 1646. Élevé d'abord par sa mère qui fortifia en lui dès l'enfance le sentiment de la vertu et le goût du travail, il ne tarda pas à se passionner pour tous les objets de ses études. Les auteurs latins excitèrent d'abord son admiration; il relut tant de fois Virgile que, dans sa vieillesse, il en pouvait réciter des livres entiers. Il excellait à composer des vers latins, et fit, dit-on, en un seul jour un poème de trois cents vers. A l'âge de quinze ans, il commença l'étude de la philosophie sous Jacques Thomasius, professeur

1. Quoique né en Allemagne, Leibniz a écrit en français la plupart de ses ouvrages philosophiques, entre autres la *Théodicée*, et les *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*. Malgré quelques incorrections, des tournures latines, des phrases trop longues ou embarrassées, le style français de Leibniz se fait remarquer par de grandes qualités; il est non seulement clair et précis, mais souvent vif et original: « Aucun « écrivain, dit l'un des derniers éditeurs de Leibniz, n'a, « dans des sujets de cette gravité, plus de naturel, de verve « et de force: avec un merveilleux à-propos, il sait faire servir « à des fins sérieuses de frappantes expressions populaires..., « et comme son langage, pris du plus profond des choses, part « d'un esprit pénétré, l'élévation de la pensée lui suggère sou« vent d'éloquentes et sublimes inspirations qui placent quel« ques pages de ses écrits à côté des plus beaux chefs-d'œuvre « de notre littérature philosophique. » (Amédée Jacques, *Introduction aux Œuvres philosophiques de Leibniz*.)

éminent, très versé dans l'antiquité, et qui cependant était loin de dédaigner la scolastique, dont il sut inspirer le goût à son illustre élève. Ce fut aussi sur le conseil de Thomasius qu'il s'adonna aux mathématiques. Après avoir passé une année à l'Université d'Iéna, où il eut pour maître le mathématicien Weigel et l'érudit Bosius, il revint à Leipsig et se mit à étudier le droit, en même temps qu'il relisait Platon, Aristote, et se flattait d'arriver à concilier ces deux philosophes. Il fut reçu docteur en droit à l'université d'Altorf, où on lui offrit même une chaire de professeur; mais il refusa pour continuer ses études et se rendit à Nuremberg, où il se mit à apprendre la chimie.

Il rencontra à Nuremberg le baron de Boinebourg, chancelier de l'électeur de Mayence; ce seigneur fut frappé de l'érudition et du mérite de Leibniz : il lui conseilla de s'attacher spécialement à la jurisprudence et à l'histoire, et quelques années après, il le fit nommer conseiller de la Chambre de revision, à Mayence : déjà Leibniz s'était fait connaître par plusieurs ouvrages, spécialement par son projet de réforme de la jurisprudence (*Corporis juris reconcinnandi ratio*) et par un traité politique où il soutenait les prétentions du prince de Neubourg à la couronne de Pologne (1669). Il ne tarda pas à revenir à la philosophie, et publia une *Théorie du mouvement*, où il réfute les idées de Descartes sur cette matière. Peu après, à la prière du baron de Boinebourg, qui venait d'embrasser la religion catholique, il composa un traité théologique sur la sainte Trinité, où, sans prétendre expliquer ce dogme, il montrait qu'en bonne logique on n'y pouvait opposer aucun argument concluant.

Ce fut pendant son séjour à Mayence que Leibniz, sur l'invitation du baron de Boinebourg, composa le traité adressé à Louis XIV (*Consilium ægyptiacum*) pour lui représenter l'opportunité d'une conquête de l'Égypte. En 1672, il se rendit à Paris. Là, il rencontra Huygens, fut présenté à Colbert, et ses travaux mathématiques lui valurent l'approbation de l'Académie des sciences. De là il passa en Angleterre, où il fut reçu membre de la Société Royale de Londres. Il y serait resté plus longtemps sans

la mort de l'électeur de Mayence, qui suivit de près celle du baron de Boinebourg. Privé de ses protecteurs et de sa pension de conseiller, il était sur le point de renoncer à continuer ses voyages, et avait repris déjà la route de l'Allemagne, lorsque le duc de Brunswick-Lunebourg lui offrit à sa cour une place de conseiller, avec l'entière liberté de continuer à visiter les pays étrangers; il profita de cette permission pour se rendre en Hollande.

De retour en Allemagne, il se fixa à Hanovre; bientôt il eut une nouvelle occasion de faire usage de son savoir en matière de politique. Toutes les puissances de l'Europe venaient d'envoyer leurs ministres au congrès de Nimègue; les électeurs, d'après les usages recus, avaient le droit d'y être représentés par des ambassadeurs; le duc de Brunswick et les princes libres de l'Empire qui n'étaient pas électeurs réclamèrent le même droit; ce fut pour appuyer leur prétention que Leibniz publia, sous le nom de *Cæsarinus Furstnerius*, un traité intitulé *De Jure suprematus et legationis principum Germaniæ* (1677). A la mort du duc de Brunswick (1679), il trouva la même bienveillance chez son successeur, qui l'engagea à écrire l'histoire de sa maison. Pour recueillir les documents nécessaires à cette tâche, Leibniz entreprit de nouveaux voyages (1687); il parcourut l'Allemagne, visitant les bibliothèques, les monastères, les tombeaux même, et passa en Italie pour y chercher des monuments de l'origine commune des maisons de Brunswick et d'Este. Cependant l'activité de son esprit le portait à la fois aux études les plus variées; en 1693, paraissait le premier volume du *Code diplomatique* du droit des gens; en même temps l'auteur continuait à publier dans le journal de Leipsig et dans les *Acta eruditorum* de nombreuses dissertations de géométrie et de métaphysique; les plus importantes au point de vue philosophique sont *De primæ philosophiæ Emendatione et de Notione substantiæ* (journal de Leipsig, 1694) et le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (*Acta eruditorum*, 1695). En 1696, il adressait à Locke ses *Réflexions sur l'Essai de l'Entendement humain*. Non moins versé dans les matières théologiques, il avait entrepris de

travailler à la réunion des protestants avec les catholiques. C'est à cette occasion que furent composées ses lettres à Bossuet (1691-1693): on sait qu'ils ne parvinrent pas à s'entendre.

Sa réputation était depuis longtemps européenne; en 1699, l'Académie des sciences lui conféra le titre d'associé étranger. L'année suivante il publia le second volume du *Code diplomatique*, tout en discutant avec Bayle sur le système de l'*harmonie préétablie* et en préparant sa *Théodicée*. Il conçut aussi le projet d'une langue universelle, à l'usage des savants, et dont les caractères exprimeraient non des sons mais des idées : il ne réussit jamais du reste à exécuter ce dessein, pour lequel il n'abandonna aucune de ses autres études. Les *Nouveaux Essais sur l'Entendement* (réfutation excellente de la philosophie sensualiste de Locke) sont de 1704; de 1704 à 1707 il s'occupa de publier un Recueil des historiens de Brunswick; il se proposait de faire suivre ce recueil de l'histoire même de la maison régnante de Brunswick, mais il ne put terminer cette œuvre.

Génie universel, il comprit que les histoires anciennes devaient recevoir une lumière nouvelle des recherches philologiques sur l'origine des langues. Dans un mémoire sur l'origine des nations, il établit qu'il y a deux principaux groupes de langues, les langues japétiques et les langues araméennes, distinction admise aujourd'hui et regardée comme incontestable[1]. Sa dissertation sur l'origine des Français fut envoyée à l'un de ses amis, pour être présentée au marquis de Torcy et à Louis XIV, en l'honneur duquel l'auteur composa une dédicace en quatre vers latins. Le système qu'il soutenait fut combattu par le Père Tournemine, dans les *Mémoires de Trévoux*.

Les dernières années de sa vie furent occupées par la publication de la *Théodicée* (entreprise, comme il le raconte dans sa Préface, sur la demande de la reine de Prusse, et

1. Les langues *japétiques* sont celles qu'on appelle aujourd'hui *indo-germaniques;* les langues *araméennes* sont les langues *sémitiques*.



publiée en 1710); par sa polémique avec Clarke, sur le temps, l'espace et autres questions métaphysiques, et enfin par une polémique d'un autre genre avec Newton, auquel il ne voulait pas céder la gloire d'avoir inventé le calcul différentiel; la vérité est que l'un et l'autre avaient raison, et qu'ils avaient fait, chacun de leur côté, la même découverte.

Il serait trop long d'énumérer tous les travaux de Leibniz sur la géométrie. Il résolut un grand nombre de problèmes réputés insolubles, et que les plus grands mathématiciens de l'époque s'envoyaient les uns aux autres en manière de défis : ses connaissances n'étaient pas moindres en mécanique; il s'occupa du perfectionnement des montres, chercha le moyen de rendre les voitures plus légères, et donna le plus grand soin à la construction d'une machine d'épuisement pour les mines. Il s'entretenait volontiers avec les artisans, et lui qui avait donné des conseils aux rois, que le czar Pierre avait consulté (en 1711) sur les moyens de civiliser son peuple, pensait avoir à apprendre dans la conversation même des hommes les moins instruits.

La santé excellente dont il avait joui toute sa vie s'affaiblit vers 1714; mais son ardeur pour l'étude ne se ralentit pas : ses lettres à Clarke ne furent interrompues que par sa mort.

Il mourut le 14 novembre 1716. On a quelquefois supposé, mais sans preuves, qu'il était mort catholique; son *Système théologique*, publié un siècle environ après sa mort, semblerait au premier abord donner une grande vraisemblance à cette hypothèse; mais il paraît que cet exposé était moins l'expression des convictions personnelles de l'auteur qu'un projet pour servir de base à un accord entre les catholiques et les protestants. Du moins il a toujours cru fermement à toutes les vérités religieuses qui avaient été conservées par les protestants; et même, sur bien des points, il était beaucoup plus près que la plupart des luthériens de s'entendre avec les catholiques. On sait, « comme le dit M. Guhrauer dans sa *Vie de Leibniz*, que « ce fut un problème théologique qui mit Leibniz sur la

« voie de la réforme de la notion de substance. Il s'agissait « du problème de la présence réelle... Ce problème paraissait insoluble dans l'hypothèse cartésienne : car, si le « corps consiste essentiellement dans l'étendue, il est contradictoire qu'un même corps puisse se trouver dans « plusieurs lieux à la fois. Leibniz, écrivant à Arnauld en « 1671, lui apprenait qu'il croyait avoir trouvé la solution de ce grand problème depuis qu'il avait découvert « *que l'essence du corps ne consiste pas dans l'étendue; que* « *même la substance corporelle, prise en soi, n'est pas étendue et n'est pas assujettie aux conditions de l'étendue, ce* « *qui eût été évident si on eût découvert plus tôt en quoi* « *consiste proprement la substance*[1]. »

Cette ferme croyance à l'accord de la raison et de la foi se retrouve partout dans les œuvres de Leibniz. Sa principale préoccupation semble être de réfuter les systèmes qui dénaturent la notion de Dieu, spécialement le panthéisme de Spinoza et le scepticisme de Bayle; et on peut dire que sa philosophie, malgré quelques erreurs où l'esprit de système l'a entraîné, est comme un monument qu'il a voulu élever à la gloire de Dieu. Essayons d'exposer sommairement cette doctrine, qui restera toujours une des plus hardies et des plus grandes conceptions du spiritualisme.

II.

Exposition générale du système de Leibniz.

On peut ramener toute la philosophie de Leibniz à quatre points principaux : 1° *la doctrine des monades;* 2° la *loi de continuité;* 3° l'*harmonie préétablie;* 4° l'*optimisme*, qui est spécialement l'objet de la *Théodicée*. Pour comprendre l'origine et le lien de ces diverses théories, il faut se reporter au point de vue général de Leibniz, c'est-à-

1. M. Janet, *Introduction à l'édition des œuvres philosophiques de Leibniz*, pages XIII et XIV.

dire, comme on vient de le voir, au point de vue de la réfutation de Spinoza.

Doctrine des monades (ou théorie de la substance). — En soutenant l'unité de la substance, Spinoza tirait du cartésianisme des conséquences que Descartes n'avait pas prévues, mais auxquelles le système de ce philosophe devait mener inévitablement. Les cartésiens faisaient consister l'essence des corps dans la seule *étendue*, l'essence de l'âme dans la *pensée* seule. Le monde n'est donc autre chose que l'étendue et la pensée; or comme l'étendue et la pensée ne sont que des *attributs* ou des *modes*, et non des *substances*, il en résulte que le monde n'est pas quelque chose par lui-même, mais l'*attribut*, le *mode* de quelque chose : Spinoza, poussant jusqu'au bout ces conséquences, affirma l'existence d'une substance unique, dont l'étendue et la pensée seraient les attributs; les corps ne sont que les *modes* de l'étendue divine, les esprits, les *modes* de la pensée divine. En face de ce système où tout est lié, Leibniz comprit que l'erreur ne pouvait être que dans le principe. L'expérience, d'ailleurs, démontre que l'essence du corps n'est pas l'étendue; en effet, si un corps A vient à choquer un corps *B*, la vitesse du premier éprouve un *ralentissement;* il y a donc dans le corps *B* une cause de résistance, une répugnance au mouvement[1]. Cette cause de résistance ne saurait s'expliquer par la seule étendue : en effet, l'idée géométrique de l'étendue n'implique pas la résistance; il y a donc dans les corps quelque chose de plus que l'*étendue;* il y a une *force*. Voilà le principe fondamental de la philosophie de Leibniz : ce seul principe renverse déjà le système de Spinoza ; car, ce qui est *force*, ce qui résiste *agit*, et ce qui agit n'est pas un simple *mode*, un simple *attribut*, c'est une substance.

Cependant ce n'est pas tout d'établir que la matière est *substance :* il faut prouver qu'elle n'est pas *une seule sub-*

1. Voir spécialement la dissertation intitulée : *Si l'essence des corps consiste dans l'étendue,* 2e vol., page 519, édition Janet, et *De la nature en elle-même,* ibid., page 553 et suivantes.



stance, mais une réunion de *substances distinctes ;* pour le démontrer, Leibniz observe qu'une substance est nécessairement *simple :* car, si elle est composée, elle est composée de parties simples, et chacune de ces parties, étant distincte des autres, est elle-même une substance; de sorte que le composé n'est qu'un agrégat de substances[1]. Si donc chaque substance est simple, l'univers, qui est composé, en renferme plusieurs (et même une infinité). Ainsi la doctrine spinoziste de l'*unité de substance* est insoutenable.

Ces substances simples, Leibniz les appelle *monades.* Elles ont toutes des qualités, car une substance ne saurait être sans attributs[2]; mais puisqu'elles sont distinctes, elles ont des qualités distinctes; il n'y a pas deux monades semblables; si elles étaient semblables, elles seraient *indiscernables,* et ne seraient plus qu'une seule et même substance; on ne peut pas objecter qu'elles seraient encore *discernées* par leur place dans l'espace; car si elles étaient *semblables,* il n'y aurait pas de *raison suffisante* pour que l'une fût à droite et l'autre à gauche[3], et *rien n'existe sans raison suffisante.*

Les *monades* qui n'entrent dans aucun composé sont les âmes; les monades dont l'agglomération forme un composé sont les éléments des corps, les véritables *atomes* de la nature : ces atomes sont *inétendus;* ce ne sont pas des points mathématiques, de simples abstractions, mais des *forces,* dont chacune est simple, et dont cependant la réunion forme l'étendue. Chaque composé renferme un *nombre infini* de monades, et par conséquent la matière est divisible à l'*infini*[4].

Loi de continuité. — S'il y a une infinité de parties dans la matière, la matière est *continue* comme l'étendue; il n'y a pas de vide. D'ailleurs, il n'y aurait pas de *raison*

1. *Monadologie.*
2. Ibid.
3. « S'il y avait dans la nature deux êtres indiscernables, Dieu et la nature agiraient sans raison en traitant l'un autrement que l'autre. » *Cinquième lettre de Leibniz à Clarke.*
4. *Théodicée, Discours de la conformité de la raison avec la foi,* § 70. et *Théodicée,* § 195.

suffisante pour que certaines parties de l'espace fussent vides plutôt que d'autres ; par la même raison le monde s'étend aussi loin que l'espace, il est *infini en étendue*[1] ; ou plutôt l'espace n'est rien en dehors du monde ; l'espace n'est que l'ordre des choses qui existent en même temps, comme le temps est l'ordre de succession des phénomènes[2]. Mais, de ce que le monde est infini en étendue, on ne doit pas inférer qu'il ait existé de toute éternité : car la nature des choses est de croître toujours en perfection ; or, ce qui n'est pas encore arrivé au terme de ce progrès, n'existe pas de toute éternité[3]. Faut-il pour cela qu'il y ait eu un temps vide avant la création ? Non, car le temps, étant l'ordre des phénomènes, a été créé avec le monde[4].

S'il y a *continuité* des parties dans l'espace, il y a *continuité* des phénomènes dans le temps; chaque état des monades est la cause déterminante de l'état suivant, et ainsi de suite. Ainsi le *présent est gros de l'avenir*[5], et une intelligence qui connaîtrait tous les états actuels du monde et les lois de leurs rapports y pourrait lire tous ses états futurs[6] : les actes de la volonté n'échappent pas à cette détermination imposée par les états antérieurs de mon âme[7].

Mais la *continuité* ne consiste pas seulement dans l'absence de vide, d'interruption ; il y a aussi *continuité dans le progrès*, et cette *continuité progressive* se manifeste aussi dans l'espace et dans le temps. Elle se manifeste dans l'espace, c'est-à-dire qu'il y a *simultanément* dans l'univers une infinité d'êtres, tous différents en perfection, et formant pour ainsi dire une série continue dont chaque terme l'emporte en perfection sur le précédent, mais de

1. *Cinquième lettre de Leibniz à Clarke*, 2e vol., page 656, édition Janet.
2. *Troisième lettre de Leibniz à Clarke*, 2e vol., page 627 édition Janet.
3. Ibid., page 668.
4. Ibid., page 665.
5. *Théodicée*, § 360.
6. *Monadologie*, 2e vol., page 597, édition Janet.
7. *Théodicée*, passim.

telle façon que la gradation soit insensible. Dieu n'a refusé l'être à aucune espèce, à aucune des essences idéales que son entendement conçoit : depuis l'être le plus imparfait jusqu'aux purs esprits[1], il a tout réalisé; pour combler l'abîme entre la matière et l'esprit, il a fait l'homme composé d'une âme et d'un corps matériel; entre l'homme et la matière, l'animal, entre la matière et l'animal, le végétal remplissent les intervalles; enfin dans chaque genre les espèces, dans chaque espèce, les individus diffèrent entre eux et forment comme les degrés d'une échelle de perfections croissantes. « Il n'y a pas de solution de « continuité, pas d'hiatus dans la série, pas « d'anneaux qui manquent à la chaîne; on passe d'un « être à un autre être... par des transitions insensibles et « habilement ménagées.... Les scolastiques avaient rai- « son : *non est vacuum formarum; — natura non facit* « *saltum*[2]. »

Leibniz écrivait à un anonyme, en 1711 : « Je pense « avoir de bonnes raisons pour croire que les différentes « classes des êtres, dont l'assemblage forme l'univers, ne « sont dans les idées de Dieu, qui connaît distinctement « leurs gradations essentielles, que comme autant d'or- « données d'une même courbe, dont l'union ne souffre pas « qu'on en place d'autres entre deux, à cause que cela mar- « querait du désordre et de l'imperfection[3]. »

Cette *loi de continuité* donne à l'univers une perfection relative : car, bien qu'aucun être ne soit parfait séparément, l'ensemble présente une *perfection progressive*, la seule dont une chose créée soit susceptible; et de plus, cette perfection relative, qui existe à chaque instant dans

1. A proprement parler, Leibniz n'admet pas d'esprits purs; il pense que les âmes des hommes, après leur séparation d'avec leur corps *matériel*, restent unies à un corps *formel*, invisible et insensible. Il suppose qu'il en est de même des anges, quoiqu'on puisse les appeler cependant de purs esprits en ce sens que leur corps n'est pas matériel. Dieu seul, d'après ce système, est un pur esprit, à parler à la rigueur.

2. M. Nourrisson, *Philosophie de Leibniz*, pages 229, 230.

3. M. Nourrisson, ibid., p. 230.

chaque état du monde, augmente indéfiniment à mesure que le temps s'écoule : c'est pourquoi le monde est *le meilleur possible;* il n'est pas parfait, mais tend à la perfection, et Dieu ne saurait rien créer de plus parfait que ce qui tend à la pefection[1]. Il y a donc un *meilleur possible,* et, s'il n'y en avait pas, Dieu n'aurait pas eu de *raison suffisante* pour créer le monde.

Harmonie préétablie. — Mais par quelle cause expliquera-t-on cette merveilleuse harmonie de l'univers? Par la nécessité? Cela est impossible : car les lois de la nature ne résultent pas d'une nécessité géométrique, mais d'une nécessité de *convenance,* et par conséquent d'un choix. En effet, quelle nécessité y avait-il que tel corps fût placé dans tel lieu de l'espace plutôt que dans tel autre[2] ? Quelle nécessité qu'un corps perdît une partie de sa vitesse lorsqu'il en choque un autre[3]? Mais cela était *nécessaire en vue de l'ordre de l'univers :* c'est donc la *finalité* qui est la raison d'être du *mécanisme,* et comme tout choix raisonné suppose une intelligence, tout doit s'expliquer par cause première *intelligente;* et cette cause est *parfaite,* car ce qui renferme en soi le principe de tous les êtres possibles doit posséder toutes les perfections possibles[4]. Ainsi se trouve démontrée l'existence et la personnalité de Dieu. Lui seul est cause de l'existence des choses : il reste à examiner par quelles lois il en a réglé l'harmonie. C'est ici que se place le célèbre système de l'*harmonie préétablie,* complément de la *monadologie* et de la loi de *continuité.*

Les *monades,* étant simples, ne peuvent commencer que par création et finir que par annihilation; de même aucune monade ne pourrait être altérée; toutefois chacune d'elles est dans un état de changement perpétuel[5], mais ce chan-

1. Voir *Théodicée,* 195, 200, *Principes de la nature et de la grâce;* 2e vol., page 617, édition Janet. Observons, toutefois, que le progrès indéfini du monde semble quelquefois pour Leibniz une simple hypothèse, *Théodicée,* § 202.

2. *Théodicée,* § 7.

3. Ibid., § 346.

4. *Théodicée,* § 7.

5. *Monadologie,* 2e vol., page 595, édition Janet.

gement n'atteint que les accidents et non la substance. Ces changements ne proviennent pas de l'action extérieure d'une monade sur une autre[1], mais de l'activité interne de chacune. Ainsi, ni les perceptions de mon âme, ni ses sensations ne viennent de mon corps ni des objets extérieurs ; les mouvements de mon corps ne lui sont pas non plus imprimés par mon âme; chacun de mes états psychologiques vient uniquement de l'état psychologique précédent; chaque mouvement de mon corps vient de l'état précédent de la matière qui le compose, et ainsi de suite en remontant jusqu'à l'origine de mon âme et de la matière. Mais Dieu a préétabli toute chose de telle façon qu'à chacun des mouvements de mon corps répondît une sensation ou une perception de mon âme : réciproquement, à chaque volition de mon âme correspond un mouvement de mon corps, et ce mouvement est précisément celui que j'ai voulu. Le corps et l'âme sont donc comme deux horloges qui auraient été montées de manière à marquer toujours la même heure[2]. De cette façon, tout se passe comme si le corps et l'âme agissaient réellement l'un sur l'autre, mais en réalité, cette action n'est pas directe. On peut dire cependant que l'état du corps est cause de l'état de l'âme, et réciproquement, en ce sens que l'un est la *cause finale* de l'autre : ainsi, s'il n'y a pas d'union ni d'influence *physique*, il y a union, influence *métaphysique ;* par conséquent on ne doit pas changer le langage reçu, et l'on peut dire, avec Aristote, que l'âme est l'*entéléchie*[3], le principe vital du corps. Il en est de l'action des corps sur les corps comme de l'action du corps sur l'âme: elle est toute métaphysique. Ce n'est pas le corps *A* qui meut le corps *B*, ni le corps *B* qui diminue la vitesse du corps *A ;* mais Dieu a préétabli entre les mouvements de ces deux corps une telle harmonie que les choses se passent comme si les corps agissaient l'un sur l'autre. En ce sens, on peut par-

1. *Les monades n'ont point de fenêtres par où quelque chose y puisse entrer ou sortir.* (Ibid.)
2. *De la communication des substances*, 2e vol., page 548, édition Janet.
3. Voir *Théodicée*, Préface, vers la fin.

ler de l'activité motrice des corps, et Leibniz en parle perpétuellement[1]. C'est ainsi qu'il faut entendre sa pensée lorsqu'il explique tous les mouvements de la nature par les phénomènes du *choc*, et propose de substituer à l'hypothèse de l'*attraction* celle d'un mouvement communiqué aux corps par l'impulsion de quelque fluide[2].

Du moment que les choses se passent comme si les corps se choquaient, il en résulte que, si tout est plein, le contrecoup de tous les chocs se fait sentir à chaque corps : ainsi l'état total du monde influe sur celui de chaque monade; chaque monade exprime l'état du monde comme l'impression faite sur la cire exprime la forme et le mouvement du cachet. Toute portion de la matière réfléchit donc, et, comme dit Leibniz, *perçoit* l'univers[3]. Chaque monade est un *microcosme*[4]. De plus, comme chacune des manières dont notre corps est affecté, est représentée par un état correspondant de notre âme, notre âme perçoit à son tour l'univers tout entier; mais la plupart de ces perceptions sont tellement confuses qu'elle n'en a pas conscience[5].

Cette théorie des perceptions confuses sert à expliquer la plupart des phénomènes psychologiques. C'est par des motifs imperceptibles que toutes nos actions volontaires sont déterminées, quand nous croyons être libres d'une liberté d'indifférence[6]. Lorsque nous nous rappelons une chose après l'avoir oubliée, cette connaissance était en nous à l'état latent[7]. Enfin, les idées de la raison, celles que les sens ne sauraient donner, sont dans l'enfant à l'état latent, et se développent par la seule activité de

1. Spécialement dans le traité intitulé : *De la nature en elle-même*, 2e vol., pages 553 et suiv., édition Janet.
2. *Cinquième réponse à Clarke*, 2e vol., pages 657, 658, édition Janet.
3. *Monadologie*, 2e vol., page 604, édition Janet.
4. *Théodicée*, § 147. — Voir aussi § 357.
5. *Monadologie*.
6. *Nouveaux Essais*, 1er vol., page 16, édition Janet, et *Théodicée*, passim.
7. Ibid., page 41.

notre intelligence[1]. Ainsi, l'âme n'est pas une *table rase*, l'expérience, il est vrai, est l'occasion qui éveille en nous ces idées, parce qu'elle éveille l'attention, la réflexion, et que la réflexion est précisément le mode d'activité de la monade intelligente, par lequel elle fait passer ses connaissances latentes à l'état d'idées *conscientes*[2]. Il y a donc des idées innées; l'idée de Dieu avant tout: « C'est ce qui « fait que les esprits sont capables d'entrer dans une ma« nière de société avec Dieu...; d'où il est aisé de con« clure que l'assemblage de tous les esprits doit composer « la cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait État qui soit « possible sous le plus parfait des monarques[3]. »

Cette conclusion du système de *l'harmonie préétablie* nous amène au couronnement de la philosophie de Leibniz, l'*optimisme*. Comment concilier le mal avec la souveraine bonté?

Ce problème est spécialement l'objet de la Théodicée[4] : Le mal existe, mais il est la condition d'un plus grand bien. Il était bon que Dieu créât le monde, car il vaut mieux accorder l'existence aux *êtres possibles* que de la leur refuser. Mais aucune créature ne pouvait être parfaite, puisque la perfection n'appartient qu'à Dieu; le mal résulte de cette imperfection nécessaire de la créature. Le mal n'a donc pour ainsi dire qu'une cause *négative*, ou, comme dit Leibniz, il n'a pas de cause *efficiente*, il n'a qu'une cause *déficiente*. De même que mon ignorance sur une question ne provient pas de l'action positive d'une cause, mais plutôt de ma paresse, c'est-à-dire d'une *défaillance* de ma volonté (ou si l'on aime mieux, du *manque* de documents sur cette question), de même tout mal provient d'un *défaut* d'intelligence ou d'une *faiblesse* de ma

1. *Nouveaux Essais,* 1er vol., page 9, édition Janet.
2. Ibid., page 45 et passim.
3. *Monadologie,* 2e vol., page 607, édition Janet.
4. La *Théodicée,* écrite en 1710, a pour but de réfuter Bayle et de montrer que l'existence du mal n'est pas un argument, comme le soutenait l'illustre sceptique, contre *la Justice de Dieu.*

volonté; le mal n'est qu'une *négation;* il est donc absurde d'en chercher la cause dans l'action d'un premier principe mauvais, comme faisaient Zoroastre et Manès, dont Bayle essaye de réhabiliter la doctrine. Il n'y a de *positif* que le bien; il suffit donc, pour tout expliquer, d'admettre un principe, une cause première du bien; tout ce qui est bon s'explique par lui, tout ce qui est mauvais dans la créature s'explique par cela seul qu'elle n'est pas Dieu.

Il n'en reste pas moins vrai que Dieu, en créant des êtres imparfaits, rendait le mal possible. Mais Dieu eût-il mieux fait de ne rien créer, pour éviter cette possibilité du mal, et de supprimer par là en même temps la possibilité du bien? Un état de choses où le bien eût été impossible aurait-il été meilleur? Le monde est donc meilleur que ne serait sa non-existence; il y a plus, le monde, malgré le mal qu'il renferme, est le *meilleur possible,* car sa loi est le progrès, l'amélioration; et ce qui se perfectionne indéfiniment est l'image la plus ressemblante qu'une chose finie puisse offrir de la perfection infinie. Il reste sans doute encore bien des mystères dans la question du mal; mais cependant la raison nous permet d'en entrevoir les solutions, et d'ailleurs, ajoute Leibniz, il est bon « que cet ordre de la cité divine, « que nous ne voyons pas encore ici-bas, soit un objet de « notre foi, de notre espérance et de notre confiance en « Dieu. S'il y en a qui en jugent autrement, tant pis pour « eux; ce sont des mécontents dans l'État du plus grand « et du meilleur monarque; et ils ont tort de ne pas pro- « fiter des échantillons qu'il nous a donnés de sa sagesse « et de sa bonté infinies, pour se faire connaître, non seule- « ment admirable, mais encore aimable au delà de toutes « choses. » (*Théodicée,* § 134.)

III.

Analyse de la Monadologie.

1° *Nature des monades.* — La *monade* est une substance simple, une *force* sans étendue. Tous les êtres sont des monades ou sont composés de *monades :* en effet les es-

prits sont des forces unes et indivisibles; pour les corps, ce sont des *agrégats* d'éléments simples, dont la pluralité constitue l'étendue; la *monade* est le véritable *atome*. C'est donc la *force* qui est l'*essence* de la matière; l'étendue n'est qu'un accident, résultant de la réunion et de l'action commune de *forces*. (1-5).

2° *Indestructibilité des monades*. — Puisque les monades sont indivisibles, elles ne peuvent naître ni périr *naturellement;* car, d'après les lois naturelles, la naissance des corps est une *adjonction* de parties, leur mort est une séparation des éléments; il n'y a donc que les *composés* qui naissent et meurent *naturellement;* l'élément simple, la monade n'a pu naître que par *création;* elle ne pourrait périr que par miracle. (6.)

3° *Activité purement interne des monades*. — Étant sans parties, les monades ne peuvent éprouver aucune altération par l'effet d'un choc extérieur; car une telle altération serait une déformation, et par conséquent une transposition de parties, ce qui est contradictoire. Elles ne reçoivent donc aucune impulsion, aucune action de l'extérieur; c'est ce que Leibniz exprime en disant que « les « monades n'ont point de fenêtres par où quelque chose y « puisse entrer ou sortir. » (7.)

4° *Perceptions multiples des monades*. — Il ne s'ensuit pas que les monades soient incapables de changement (car rien de créé n'est immuable); mais les changements qui se font en elles viennent d'un principe interne. De plus, ces changements, n'étant pas des changements de grandeur ou de figure, ne sont que des modifications de *qualités*. Or, pour qu'une monade change continuellement de qualités, il faut qu'elle soit susceptible de perdre et de recevoir une infinité de qualités, de *modes* distincts. Donc la *monade*, quoiqu'elle soit *une* en quantité, possède ou peut posséder une infinité d'affections. (8-12.)

Chacun des modes, chaque manière dont une monade est affectée correspond à la manière d'être des autres monades. Ainsi notre âme, monade consciente, est affectée, dans le fait de la perception, d'une foule d'impressions; elle se fait une foule de représentations dont chacune cor-

respond à chaque partie de l'objet perçu. Ce qui se passe dans mon âme, avec conscience, se passe, sans conscience, dans les monades inintelligentes, dans les *forces* dont la réunion compose les corps; dans chacune d'elles se font des représentations de toutes les autres : c'est-à-dire que les changements de la monade A sont les *signes* de tous les changements qui se font dans les monades B, C, D, E, *etc*. Tel est le sens de la pensée de Leibniz quand il dit que toute monade a des *perceptions*, et même une infinité de *perceptions*. La *perception* n'est autre chose que la représentation du *multiple* dans la substance *simple*. La tendance naturelle qui pousse chaque monade à passer d'une perception à une autre est l'*appétition*. (13-15.)

Si Leibniz assimile ainsi les modifications des monades aux *perceptions* et aux *tendances* des âmes, c'est que toute monade, étant simple, participe à la nature des esprits. Sans doute les monades dont l'assemblage compose les corps sont inférieures *par leurs qualités* à l'âme humaine (car elles sont inconscientes); mais, comme les âmes, elles sont incapables d'être modifiées *mécaniquement* (par impulsion, compression, transposition de parties); donc elles n'éprouvent que des modifications analogues aux représentations intellectuelles. Comme les esprits, c'est en vertu de leur force propre, non sous l'influence d'un choc, qu'elles manifestent leur activité; ce ne sont pas comme les pièces d'un mécanisme, qui sont mues les unes par les autres; chacune d'elles est un petit monde; chacune se suffit à elle-même; c'est un tout achevé (ἐντελέχεια). S'il nous semble étonnant que des forces inconscientes éprouvent des états analogues à nos perceptions, souvenons-nous que nous avons souvent des perceptions vagues et presque inconscientes (comme dans la défaillance, l'étourdissement); notre état se rapproche alors de celui de la monade inférieure. (16-24.)

5° *Monades sensitives ou âmes des bêtes*. — Dieu a voulu créer tous les degrés de perfection : au-dessus de la monade inconsciente, il a fait l'âme des bêtes. L'animal a conscience de ses sensations parce qu'elles sont plus vives, « plus relevées » que les perceptions des monades infé-

rieures. De plus, l'animal se souvient de ses sensations, il tend à rechercher celles qui lui ont plu, à fuir celles qui lui ont déplu; de là certaines « *consécutions* » qui ressemblent à une conduite raisonnée : « quand on montre le « bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur, et ils fuient. » (25-27.)

6° *Monades raisonnables ou âmes humaines. Principes de la raison.* — Au-dessus de la monade sensitive, ou âme animale, Dieu a créé la monade raisonnable, l'âme humaine. Sans doute, il se produit souvent chez l'homme des consécutions analogues à celles des animaux (en présence du phénomène A, nous nous attendons au phénomène B, quand ils se sont déjà suivis); c'est là raisonner en empiriques. Mais en outre, l'homme est capable de réflexion; il peut faire des raisonnements mieux fondés, c'est-à-dire fondés sur les vérités éternelles de la raison. Ces vérités peuvent se ramener à deux principes, l'axiome de *contradiction* et le principe de la *raison suffisante.* Le premier nous guide dans les sciences de raisonnement, le second, dans les sciences de faits. Dans les sciences de raisonnement, nous prouvons la nécessité d'une proposition en la ramenant par l'analyse à d'autres encore plus évidentes, ou en établissant que la proposition contraire est impossible. Dans les sciences de *faits*, nous n'avons plus affaire à des vérités nécessaires, mais à des phénomènes contingents; nous avons donc besoin de chercher la *raison suffisante* de leur production, c'est-à-dire leur cause efficiente et leur cause finale : si cette cause est dans un phénomène antérieur, également contingent, il faut encore en chercher la raison d'être dans une cause supérieure, et ainsi de suite jusqu'à ce que nous remontions à une cause nécessaire. Il y a donc un Être nécessaire, seule raison d'être de toute la série des phénomènes du monde. Cette première raison des choses sans qui rien ne s'explique et par qui tout s'explique est Dieu. (28-38.)

7° *Dieu, seule raison suffisante des réalités et même des possibilités.* — Principe de tout être, de toute force, Dieu est donc la force, la puissance parfaite. Il possède *toute perfection réelle*, car tout ce que les créatures ont de per-

fection réelle vient de Lui. Il possède même toute *perfection possible:* car une perfection qui lui manquerait ne pourrait exister ni en aucun temps ni en aucun lieu; elle serait le néant, l'impossible absolu. Ce que Dieu ne possède pas n'est rien et ne saurait être. Ainsi, non seulement toute réalité, mais toute *possibilité* vient de Dieu : or il est nécessaire, il était nécessaire de toute éternité qu'il y eût quelque chose de possible; donc Celui qui fait la *possibilité* des choses existe nécessairement. On peut définir Dieu *Celui dont l'existence est nécessaire pour qu'il y ait du possible;* c'est pourquoi il est rigoureux de dire que la possibilité simple implique son existence réelle.

8° *Dieu distinct du monde.*— Mais comment Dieu fait-il la possibilité des choses? En les pensant; c'est ainsi que l'artiste, en concevant idéalement son œuvre, la rend possible. Ainsi Dieu, en tant que puissance, est à la fois le principe de toute possibilité et de toute réalité. Mais c'est spécialement en tant qu'intelligence qu'il produit les possibilités, et en tant que volonté qu'il appelle les possibles à l'être, en vue du bien. Toutefois ces possibles, ces créatures contingentes que Dieu appelle à l'être ne sauraient avoir la perfection de leur Créateur; elles en sont donc essentiellement distinctes; elles tiennent de Lui tout ce qu'elles ont de perfection; et quant à leur imperfection, elles la tiennent du néant d'où elles sont tirées (39-48.)

9° *Harmonie préétablie.* — Participant à la fois de la perfection et de l'imperfection, les forces créées, les monades, sont à la fois *actives* et *passives*. Toutefois, la passivité n'est qu'une activité moindre. Une monade est dite *active* quand elle perçoit avec conscience, *passive* quand ses perceptions sont confuses. Mais en disant que les monades agissent, il ne faut pas entendre par là qu'elles modifient *directement* l'état des autres monades (on a vu plus haut qu'elles n'ont aucune influence les unes sur les autres); ce n'est que par l'intervention de Dieu que l'action de l'une a son contre-coup sur les autres. Soit la monade A; Dieu, qui a tout réglé, modifie la monade B de manière à ce que son état corresponde à celui de la monade A; l'état actuel de A, les différents états par où passera la monade A, sont donc

la *raison d'être* des changements qui s'accompliront en B; tout se passera donc *comme si* A agissait sur B, et en ce sens on peut dire, en employant le langage commun, que A agit sur B. Mais réciproquement, B agit sur A, car l'*harmonie* que Dieu a *préétablie* est mutuelle; si Dieu accommode tous les états, tous les mouvements des monades qui constituent mon corps à l'état de mon âme, réciproquement, Dieu a prédéterminé les perceptions de mon âme, de telle façon qu'elles correspondent exactement aux états de mon corps. (49-52.)

10° *Chaque monade représente tout l'univers.* — Une telle harmonie manifeste déjà d'une manière éclatante la sagesse et la toute-puissance de Dieu. Mais voici le comble de la merveille. La monade A ne représente pas seulement ce qui se passe en B, mais ce qui se passe en C (car l'état de B représente celui de la monade C); à son tour, l'état de C représente l'état de la monade D; celle-ci représente l'état de la monade E, et ainsi jusqu'à l'infini. De là il suit que dans chaque monade se trouve représenté l'état de *toutes* les autres; l'état de chacune a sa raison d'être dans l'état de toutes les substances qui composent le monde. L'action de chaque monade explique tout le reste et a son explication dans tout le reste. « Par conséquent, « tout corps se ressent de ce qui se fait dans l'univers, « tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans « chacun ce qui se fait partout et même ce qui se fait ou « se fera; σύμπνοια πάντα, disait Hippocrate. » En mettant ainsi une infinie variété dans l'univers et même dans chaque partie de l'univers, Dieu a réalisé le *meilleur monde possible*, ainsi que la perfection l'obligeait à le faire. (53-61.)

11° *Chaque âme représente plus spécialement son corps.* — Mais si chaque monade représente toutes les autres, elle perçoit plus distinctement les plus voisines, plus confusément les plus éloignées. Ainsi mon âme, qui est unie à mon corps, perçoit plus distinctement les états de mon corps que les mouvements des objets en rapport direct avec mon corps; elle perçoit ceux-ci plus distinctement que les objets éloignés; elle n'a plus conscience des mouvements qui s'accomplissent hors de la portée de nos sens; et pourtant

elle les perçoit, bien que sans conscience; c'est-à-dire qu'elle en éprouve le contre-coup: car tout est *plein* dans l'espace; le moindre mouvement des astres invisibles se transmet à mon corps par tous les objets intermédiaires et par conséquent a sa représentation dans mon âme. (62.)

12° *Il y a de la vie partout.* — Telle est la loi de l'*harmonie préétablie*, en vertu de laquelle chaque partie infinitésimale de l'univers est le tableau du tout, bien que la plupart des détails de ce tableau échappent à la conscience de tout être fini. Cette loi explique le lien de toutes choses mais elle explique plus particulièrement l'union des âmes et des corps. Par ce mot d'âme, on ne doit pas entendre seulement l'âme humaine; la bête a une âme, un principe vital qui, uni à la matière, forme un tout vivant, un animal. De plus chaque partie de la matière, dont se compose le corps de l'animal, est également vivante; chacune a donc une âme, ou du moins une force vitale analogue à l'âme par sa simplicité et son activité; Leibniz appelle ces âmes inférieures des *entéléchies*. Ainsi l'animal est, par son corps, une réunion d'animaux; chacun de ces animaux a son principe de vie; mais une âme supérieure maintient leur union, dirige leurs mouvements vers l'unité, et exerce en quelque sorte le pouvoir central. Ce qui est vrai des parties des corps animés est également vrai de toute portion quelconque de matière; tout est vivant dans la nature; chaque élément de la matière est animé par une *monade*, une *entéléchie* (sans laquelle la matière ne serait qu'un simple composé, absolument inerte, incapable d'action et de réaction). (63-70.)

13° *Corps subtils unis aux âmes après la mort.* — L'âme, la force centrale qui gouverne ce troupeau d'êtres vivants que l'on appelle le corps humain (ou le corps de la bête), reste identique et permanente; mais la matière, le troupeau qu'elle gouverne, se renouvelle peu à peu et par degrés. Toutefois l'âme n'est et ne sera jamais sans quelque organisme. Dieu seul est absolument sans corps; un esprit fini est nécessairement attaché à quelque force matérielle, à quelque *monade* dont il est le principe moteur. Le germe qui deviendra le corps de l'animal était donc uni à une

force vitale, à une âme inconsciente, même avant la naissance; et à la mort, l'âme, tout en dépouillant la plus grande partie de son corps, en perdant son corps *visible*, reste attachée à un organisme invisible; ainsi, non seulement l'*âme*, mais l'*animal* est immortel. (71-82.)

14° *Lois des esprits; règne de la grâce.* — Tout ce qui a été dit jusqu'ici de l'*âme*, de la *force vitale*, et de ses rapports avec le corps, s'applique également à l'âme humaine, à celle des animaux, et même à chacune de ces *entéléchies* qui animent toutes les parties des organes. Mais ce qu'il y a de spécial pour l'âme humaine, ce qui l'élève comme infiniment au-dessus des autres *monades*, c'est que les autres *monades* représentent seulement l'univers, tandis que les esprits raisonnables représentent le Créateur lui-même, sont capables de comprendre son œuvre, capables d'adorer et d'aimer Dieu. Capables d'entrer en société avec Dieu, les esprits forment « la cité de Dieu, » c'est-à-dire « le plus « parfait état possible sous le plus parfait des monarques. » Il y a donc deux mondes, celui de la nature et celui de la grâce; le monde de la nature se compose des représentations et des appétitions (ou, si on aime mieux, des mouvements) qui se manifestent dans les monades inconscientes; tout s'y peut expliquer mécaniquement, par la loi des *causes efficientes*. Le monde de la grâce se compose des esprits, de leurs *appétitions* vers le bien connu et voulu avec conscience; tout s'explique ici par *les causes finales*. Mais Dieu a préétabli une telle harmonie entre le règne des *causes efficientes* et celui des *causes finales*, que l'ordre du monde sert à l'accomplissement de ses desseins sur les esprits, (par exemple à la récompense du bien ou à la punition du mal). Ainsi « Dieu architecte contente en tout « Dieu législateur. » Sous un si parfait gouvernement, le bonheur appartiendra nécessairement aux bons, « c'est-à- « dire à ceux qui se fient à la Providence, après avoir « fait leur devoir, qui aiment et imitent comme il faut « l'auteur de tout bien, se plaisant dans la considération « de ses perfections, suivant la loi du pur amour véri- « table, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on « aime. » (83-90.)

IV.

Examen de la Monadologie.

Discuter les doctrines exposées dans la Monadologie, c'est discuter tout le système de Leibniz, dont cet opuscule présente le sommaire, sous la forme d'une déduction rigoureuse. Jamais système n'a poussé plus loin l'explication de la nature, et n'a mis en lumière d'une façon plus étonnante la combinaison merveilleuse de l'unité et de la variété, qui fait l'ordre et la beauté de la création. La variété est comme infinie, puisque les *monades*, les substances créées, sont en nombre incalculable, et qu'il n'en existe pas deux qui soient parfaitement semblables; mais l'unité s'y trouve également, puisque chacune d'elles *représente* l'univers entier. Par la variété infinie, par la diversité et l'*inégalité* des substances qui la composent, la nature proclame qu'elle est distincte de son Dieu; par l'unité, par l'harmonie qui fait concourir toutes ces activités diverses à un même but (l'accord de l'ordre physique et de l'ordre moral), la nature manifeste l'activité unique, la pensée et la sagesse qui la dirigent.

Telle est l'idée dominante de la philosophie de Leibniz: elle est incontestablement vraie, puisque l'expérience nous montre la variété partout, et que la raison ne saurait concevoir la variété sans l'unité.

Cette loi de la raison, qui l'*oblige* à chercher la cause de la variété dans l'unité, est identique à celle que Leibniz appelle *principe de la raison suffisante*. C'est ce principe, nous dit-il, qui doit guider notre intelligence dans toute recherche sur la nature; aucun phénomène n'existe sans *raison suffisante*, c'est-à-dire sans une cause efficiente qui le produise, et sans un but, une cause finale qui justifie l'apparition de ce phénomène. De ce principe découlent toutes les propositions de la Monadologie. Si toutes les substances sont des *forces*, c'est que l'action d'une force

est la seule raison suffisante, la seule cause possible des phénomènes; si ces forces sont simples, c'est que l'unité est la raison, la condition nécessaire de la composition (car toute addition se compose d'unités). Si ces forces simples produisent par leur accord l'harmonie de l'univers, la *raison suffisante* de cet ordre ne peut exister que dans une intelligence qui conçoit l'ordre, et dans une volonté qui tend à produire le *meilleur* possible. Or, si nous analysons ce principe de la *raison suffisante*, nous verrons qu'il se ramène à cette affirmation, différente dans les termes, identique au fond : « *Il est contradictoire de* « *concevoir la variété sans l'unité*, » les phénomènes successifs, et par conséquent variables, sans la cause immuable et absolument une.

« Tout phénomène a une cause; tout phénomène a un but. » Telle est la formule ordinaire de ce principe. N'est-ce là qu'une loi *subjective* de la raison humaine, comme le soutiendrait l'école de Kant, ou n'est-ce pas une affirmation *identique*, dont le contraire impliquerait une véritable contradiction? Qu'est-ce que les phénomènes? Des états *variables*, qui apparaissent, disparaissent et se succèdent. Donc ils n'ont pas toujours existé; leur existence n'est qu'un accident. L'existence ne leur est pas *essentielle*, puisqu'ils passent du non-être à l'être, et réciproquement; en d'autres termes, ils *n'existent pas par eux-mêmes*. Cependant *ils existent;* pour concilier ces deux propositions, il faut dire qu'*ils existent*, mais *non par eux-mêmes*, en d'autres termes, qu'*ils existent par quelque chose d'étranger*, qu'*ils naissent d'une réalité distincte d'eux:* telle est la vraie formule du principe de causalité; elle n'est au fond qu'une conséquence, tirée de plusieurs propositions identiques. Mais où est cette cause du phénomène? Dans le phénomène précédent, répondra l'école empirique. Or, cette réponse implique contradiction. Quoi! le phénomène *suivant* aura sa cause dans le phénomène *précédent*! Mais le *précédent* n'est plus quand le *suivant* vient à se manifester : ce serait donc une cause *anéantie* qui produirait un effet! Le phénomène A, qui n'est plus, produirait le phénomène B! L'effet naîtrait après la dis-

parition de sa cause ! La réalité présente viendrait d'une réalité disparue ! En d'autres termes, l'être viendrait du néant ! Il est donc contradictoire de chercher la cause actuelle du variable, du changement, dans un état *antérieur* des choses, dans un changement précédent ; et par conséquent, dans aucun des anneaux qui composent la chaîne des phénomènes on ne peut trouver la réalité capable de transmettre l'existence au phénomène suivant. De là résulte rigoureusement la nécessité de remonter à une cause *immuable*, *coexistante à tous les phénomènes possibles*, et par conséquent éternelle, une et indivisible en elle-même. Hors de cette *unité* suprême, nul changement, nulle variété ne saurait trouver sa raison d'être.

Considérons maintenant cette cause immuable. Que sera son action ? Toute action tend à modifier quelque chose. La cause immuable ne peut se modifier : donc elle tend à modifier ce qui est en dehors d'elle, c'est-à-dire le *néant*. Modifier le néant, c'est créer l'être ; c'est faire passer le *moins* au *plus ;* et la cause qui a fait passer le néant à l'être, le *moins* au *plus*, voudra nécessairement faire passer l'être, une fois créé, à un état meilleur ; sans quoi elle le ferait passer du *plus* au *moins*, ce qui serait agir contrairement à la tendance qui l'a portée à créer ; et une telle contradiction est inconciliable avec l'immutabilité. Le *bien*, le *mieux* est donc le seul but possible, la seule raison suffisante qui explique l'activité créatrice : par conséquent cette activité, sans laquelle rien ne serait, ne produirait rien si elle ne se proposait pas de *cause finale ;* cette cause finale est la production du bien : et sans cette *cause finale*, tout serait aussi impossible que sans *cause efficiente*.

Ainsi, il est rigoureusement vrai que tout phénomène, toute série de changements, toute variété suppose une cause première unique, et une fin dernière à laquelle tout se rapporte : et la raison d'être de la variété, de la succession, ne saurait être que dans le progrès perpétuel qui rapproche le néant, l'imparfait, de l'être et du parfait. Pour nier la cause première immuable, il faudrait admettre que la réalité vient du néant, d'un passé qui n'est plus,

ce qui est contradictoire; et la cause première une fois admise, il faut, sous peine de contradiction, que son action soit *libre;* si elle est libre, elle procède, non d'une force mécanique dont elle recevrait l'impulsion, mais d'une idée dont elle poursuit librement la réalisation. On peut donc regarder le principe de la *raison suffisante* comme une conséquence rigoureuse du *principe de contradiction:* et par conséquent on ne saurait le réduire à une simple hypothèse métaphysique; il est la loi nécessaire, non seulement de la pensée humaine, mais même de *toute pensée possible,* au même titre que le principe de contradiction lui-même. Ainsi, la certitude et l'*objectivité* du principe de la *raison suffisante* sont incontestables; reste à examiner les conséquences que Leibniz en a déduites : 1° quant à la nature des substances; 2° quant à leurs rapports; 3° quant aux rapports du monde avec Dieu; 4° quant à la nature de Dieu.

1° *De la nature des substances.* — Toute substance est une *force;* toute force est *simple:* telles sont les deux assertions fondamentales de la doctrine de Leibniz. La première ne saurait être contestée; les sciences sont unanimes à expliquer tous les phénomènes par des *forces.* Remarquons ici que cette idée de *force* est une idée *métaphysique;* elle est identique à celle de cause, de *substance:* ainsi, les conceptions métaphysiques, grâce à Leibniz, ont pénétré dans les sciences positives elles-mêmes.

Pour la seconde assertion, la *simplicité* des forces, elle a été contestée par Euler, par Kant; mais en dépit des difficultés qu'elle présente, elle est plus que jamais en faveur aujourd'hui et chez les philosophes et chez les physiciens. Les objections de Kant et d'Euler se fondent sur ce que *des zéros d'étendue ne sauraient former une étendue.* Mais il y a là une confusion de l'étendue *abstraite, géométrique,* avec l'*étendue de la matière.* Nous connaissons l'étendue géométrique *a priori;* mais nous ne connaissons l'étendue de la matière que par les sens. Or, que nous donnent les sens? La *pluralité des résistances,* et rien de plus. On n'a donc pas le droit de mettre dans le concept de *corps* autre chose qu'une *somme de forces résistantes;* or est-il contradictoire

qu'une *force résistante* soit simple et indivisible? Nullement, car mon âme, qui est une force simple, résiste au corps (par exemple quand elle tient mon bras tendu en dépit de la pesanteur). Si donc une force simple peut produire une résistance, une somme finie de forces simples peut produire une *somme de résistances*, et par conséquent peut constituer la matière. Les monades ne sont pas des zéros qui forment des surfaces; ce sont des *unités de résistance* qui, en s'ajoutant les unes aux autres, forment une *résistance composée*.

L'autorité d'Ampère et de Cauchy vient ici donner raison à Leibniz. « Suivant l'opinion de M. Ampère, » dit Cauchy dans ses *Leçons de Physique générale*[1], « les dimen-« sions des atomes, dans lesquels résident les centres des « actions moléculaires,... sont *rigoureusement nulles*. Ces « atomes n'ont point d'étendue. » Ce sont donc bien des monades au sens de Leibniz. Et il en doit être ainsi, ajoute Cauchy, car « si dans la division de la matière on n'ar-« rive pas définitivement à des éléments simples et sans « étendue, il faudra admettre dans un morceau de ma-« tière des êtres distincts dont le nombre sera *infini*. On « serait forcé d'admettre une série d'êtres, *actuellement in-« finie*, » ce qui est contraire aux principes mathématiques.

On voit que, si Ampère et Cauchy regardent, avec Leibniz, les éléments de la matière comme simples, ils admettent que leur nombre est *fini*. Il semblerait, au contraire, que Leibniz regardait le nombre de ces *monades* comme *infini*. Tout est *plein*, suivant lui; si le vide n'existe pas, l'*étendue matérielle* se confond avec celle de l'espace, et devient, par conséquent, divisible à l'*infini*, tout comme l'étendue abstraite des géomètres. C'est confondre l'ordre des *possibilités* avec l'ordre des *réalités*. L'étendue géométrique ou l'espace est la *somme des corps réels et des corps possibles*. La *matière étendue* n'est que la

1. Publiées en 1868, par M. l'abbé Moigno, chez Gauthier-Villars.

somme des corps réels, des *atomes réels :* elle a donc moins de parties que l'espace, qui, avec les *atomes réels*, renferme en outre les *atomes possibles*. La somme des *atomes réels* constitue le *plein ;* la somme des *atomes possibles* constitue le *vide*. Or, il faut bien admettre avec Newton, contre Leibniz, qu'il y a du vide : car la propagation d'un mouvement demande un certain temps, ce qui n'arriverait pas si tout était plein. Quoi de plus rapide que la propagation de la lumière ? Et cependant elle n'est pas instantanée ; il faut très longtemps pour que la lumière d'une étoile nous parvienne ; or, s'il n'y avait pas de vide dans l'espace, la première molécule d'éther, mise en vibration par l'étoile, communiquerait son mouvement à la seconde, *non pas au bout d'un temps très court*, mais instantanément ; de même, le mouvement de la seconde se transmettrait à la troisième, celui de la troisième à la quatrième, et ainsi de suite, sans qu'il pût s'écouler le moindre intervalle de temps : donc la lumière des étoiles frapperait ma rétine à l'instant même où l'étoile la met en vibration, ce qui est contraire aux faits. Il y a donc du vide ; les forces matérielles, les monades, sont séparées entre elles par des répulsions qui les tiennent à distance les unes des autres, et ce sont ces intervalles qui constituent l'étendue des corps.

Ainsi, les résultats positifs des sciences modernes nous amènent à conclure, avec Leibniz, que la matière est un ensemble de *forces*, que chacune de ces forces est *simple ;* mais, contrairement à l'opinion de Leibniz, nous sommes obligés d'admettre que ces forces sont en nombre fini [1], et qu'elles ne remplissent pas toute l'étendue de l'espace [2].

1. Toutes nos conclusions sur ces matières sont celles d'un savant contemporain, M. de Saint-Venant (de l'Académie des sciences), dans une brochure intitulée : *De la Constitution des atomes*.

2. D'ailleurs, il y aurait une véritable contradiction mathématique à supposer que les monades soient en nombre infini : car le nombre infini ne saurait être actuellement réalisé. Toute la série des nombres possibles se compose de nombres pairs et impairs, de nombres susceptibles d'augmentation et de dimi-

Reste à se demander comment concilier la loi expérimentale que nous appelons l'*inertie* de la matière, avec la doctrine des *monades*, qui met au contraire dans la *force* l'essence des corps. La contradiction n'est qu'apparente. En disant que les corps sont inertes, les physiciens n'entendent pas qu'ils sont incapables de produire une action (par exemple de communiquer un mouvement reçu, d'agir sur nos sens); mais ils ne peuvent, *par eux-mêmes*, passer d'un état à un état contraire. Ils sont *inertes*, en ce qu'ils ne sauraient commencer un mouvement, actifs, en ce qu'ils peuvent le *communiquer* une fois reçu. Ainsi entendue, l'inertie des corps n'est que relative, et elle peut très bien se concilier avec la doctrine des *monades*: car les *monades* n'agissent, ne manifestent leur *force*, que par l'effet d'une impulsion première, l'impulsion du Créateur. On voit par conséquent que la théorie de Leibniz n'affaiblit pas, comme le prétendait Arnauld, la preuve de l'existence de Dieu *par la nécessité d'un premier moteur;* on pourrait même observer, avec M. Janet, qu'elle la fortifie: car « il est à remarquer que Leibniz, pour établir la réalité de la force dans les substances corporelles, se sert « bien plutôt du fait de la résistance au mouvement que « de celui d'un mouvement prétendu spontané [1]. »

Si donc la matière répugne au mouvement, l'existence d'un premier moteur n'en est que plus évidente. « Au reste, » ajoute M. Janet, « même en admettant dans les « éléments des corps une disposition spontanée au mou- « vement, on est toujours obligé de reconnaître, par l'ex- « périence, que cette disposition ne passe à l'acte que par

nution; un nombre qui n'aurait pas ces caractères ne saurait être trouvé dans la série, *si loin qu'on la prolonge:* donc le nombre infini ne saurait exister. La série des nombres est *indéfinie*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de terme à la possibilité de la prolonger; mais, précisément parce qu'elle peut toujours être prolongée, elle n'est pas *infinie*. Ainsi, rien de ce qui peut se représenter par des *nombres*, rien de ce qui peut se diviser, rien de ce qui peut passer par des états *successifs*, n'est infini. Dieu seul est infini, parce qu'il est *immuable*.

1. Introduction aux Œuvres de Leibniz, page XXV.

« l'excitation d'une action étrangère...... De ce qu'une « substance est essentiellement active, il ne s'ensuit pas « nécessairement qu'elle soit douée de mouvement *spon-* « *tané:* car ce n'est là qu'un mode de l'activité, et ce « n'est pas le seul. Ceux-là donc se trompent qui croient « que la théorie d'une matière active rend inutile une « cause première de mouvement : car, si le mouvement « est essentiel à la matière, il restera toujours à expliquer « pourquoi aucune portion de matière n'est jamais entrée « spontanément en mouvement[1]. »

1. Introduction aux Œuvres de Leibniz, page XXVI. A l'appui de ces conclusions de M. Janet, nous pouvons citer une célèbre expérience de physique, qui prouve à la fois et l'existence de *forces* inhérentes à la matière, et la nécessité d'un moteur extérieur pour faire entrer ces forces en action. Un physicien belge contemporain, M. Plateau, voulant vérifier l'hypothèse de Laplace (la formation du système solaire par un simple mouvement de rotation d'une masse homogène), imagina l'expérience suivante. Dans un verre contenant un mélange d'eau et d'alcool, ayant exactement la densité de l'huile, M. Plateau fait descendre au moyen d'un tube de cristal une goutte d'huile, qui prend immédiatement la forme d'une boule. Dans ce milieu où elle plonge, la goutte d'huile est soustraite à l'action de la pesanteur; il n'y a plus que les forces moléculaires, inhérentes à toute matière, qui agissent sur elle. Sous l'influence de ces forces, le seul phénomène qui se produise est la sphéricité de la goutte d'huile, *qui reste ensuite immobile*, jusqu'au moment où l'expérimentateur lui imprime un mouvement de rotation. Mais dès que le physicien lui a imprimé ce mouvement, on la voit peu à peu s'aplatir sur elle-même, se renfler au milieu ; un anneau se détache, tourne autour de la masse centrale, et se brise lui-même en petits globes, qui se mettent aussi à tourner, comme les planètes font autour du soleil. La conclusion, pour le physicien, c'est que l'hypothèse de Laplace est vraie, et que notre système solaire a dû se former par la rotation d'une masse homogène, qui, en se brisant, a produit les planètes et leurs mouvements de gravitation. Mais une conclusion non moins évidente, c'est que ce mouvement de rotation lui-même n'a pu être produit que par un *premier moteur*, extérieur à la matière : car, si les forces *inhérentes à la matière* pouvaient produire un semblable mouvement sans une impulsion extérieure, la goutte d'huile, en qui ces forces résident (puisque par hypothèse elles sont essentielles à toute matière), aurait

2° *Rapports des substances entre elles.* (*Perceptions et appétitions des monades. Loi de continuité.*) — Après avoir établi que toutes les *substances* sont des forces, Leibniz, par une inconséquence inexplicable, déclare que ces forces n'agissent pas les unes sur les autres. Mais qu'est-ce qu'une force qui n'agit sur rien ? Les monades, dit Leibniz, ont une action interne. Cette explication est loin d'être claire. Conçoit-on une action qui ne porte sur rien d'extérieur ? Quoi de plus interne que mes pensées ? Et cependant, quoiqu'elles soient en moi, elles portent sur des objets extérieurs, ou sur des vérités dont l'origine est en Dieu.

Cette activité interne des monades, Leibniz la fait consister dans des *perceptions*, des représentations ; or, comme les *monades* constitutives de la matière sont *inconscientes*, il s'ensuit qu'il y a des *perceptions inconscientes*. Est-il naturel de donner le même nom à des actions inconscientes, et aux *perceptions* de mon âme, qui sont essentiellement conscientes ? Leibniz admet, il est vrai, que l'âme humaine

dû se mettre à tourner *spontanément* sur elle-même, ce qui n'est pas arrivé. Si de l'expérience de M. Plateau on conclut, avec tous les savants, à la vérité de l'hypothèse de Laplace, il faut conclure aussi que le monde s'est formé dans les conditions mêmes reproduites par l'expérience, c'est-à-dire sous l'action d'un moteur étranger.

On voit par là combien on se tromperait, si on croyait voir dans l'hypothèse de Laplace un argument en faveur du matérialisme. Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que cette hypothèse d'une matière gazeuse et homogène, existant seule au commencement des choses, comme le suppose Laplace, concorde absolument avec la Cosmogonie de Moïse. Le second verset de la Genèse est ainsi traduit par les Septante : « Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. » Qu'est-ce qu'une matière *invisible* (ἀόρατος), si ce n'est une matière *gazeuse ?* Pour le mot ἀκατασκεύαστος, il signifie que les éléments de cette matière n'étaient pas *ordonnés*, qu'ils étaient confondus entre eux ; or, dans une matière *homogène*, dont les éléments sont *indiscernables*, il y a confusion absolue, *unite sans variété ;* il y a tout le contraire de l'ordre, qui est *l'unité dans la variété*. Il ne s'agit pas ici du *chaos* (que serait le chaos dans une masse invisible ?), mais de l'*homogénéité* primitive de la matière.

a des *perceptions sans conscience*. Cette assertion nous semble inintelligible et contradictoire. Assurément, il y a dans l'âme un mode d'activité inconsciente ; mais cette activité se manifeste par des mouvements (comme le mouvement vital), par des instincts, non par des *perceptions*, par des *idées ;* toute idée est accompagnée d'un jugement, d'une *affirmation ;* or qui peut concevoir des *affirmations inconscientes ?* Nous sommes loin de nier la vie inconsciente de l'esprit ; mais aucun de ces phénomènes *inconscients* n'est un *fait intellectuel*. Il nous paraît donc qu'il y a un abus de mots à parler de perceptions inconscientes (quoique nous ayons des perceptions *presque* inconscientes et vite oubliées). Cet abus de mots a servi de prétexte à la *philosophie* de *l'inconscient*, qui est si célèbre aujourd'hui, en Allemagne, et que Leibniz eût repoussée de toutes ses forces : car un tel système est la négation la plus absolue de l'axiome *de raison suffisante*, puisqu'il refuse au premier principe des choses la conscience que la créature possède.

Si la perception suppose au moins un certain degré de conscience, on ne saurait attribuer à notre âme qu'un nombre relativement restreint de perceptions : elle ne représente pas tout l'univers, et ne saurait éprouver aucune impression de ce qui se passe hors de la portée de notre vue ou de nos télescopes. A plus forte raison, si nous refusons à nos âmes la faculté de représenter la totalité des phénomènes du monde, il est difficile d'accorder cette représentation aux monades inférieures. Toutefois, en refusant aux monades l'espèce de *représentation* que Leibniz leur accorde, c'est-à-dire la représentation *analogue aux phénomènes intellectuels*, on peut admettre que toute partie de la matière éprouve le contre-coup de tous les mouvements qui se produisent dans l'univers. Il n'est pas besoin pour cela que tout soit plein dans l'espace ; il suffit qu'il existe des rapports *tels que le mouvement de chacun réagisse sur le plus voisin*, et ainsi de suite. Ainsi, les attractions mutuelles des étoiles sont telles que, si l'une venait à être dérangée dans son cours, une perturbation générale en résulterait dans le cours de toutes les autres. Chacune des différentes parties de l'univers (par exemple chacune des étoiles)

est comme la clef d'une voûte ; le moindre déplacement entraîne le chaos : et il y a cette différence entre les œuvres de l'architecture humaine et celles du divin Architecte que, dans un bâtiment, il y a des parties qui soutiennent et sont soutenues, d'autres qui sont soutenues sans soutenir, de sorte qu'on pourrait enlever celles-ci sans détruire le tout; au contraire, dans la structure de l'univers, chaque partie est à la fois soutenante et soutenue, moyen et but, *condition* de la stabilité générale et *résultat* de cette même stabilité : chaque partie existe à la fois par le tout et pour le tout. C'est dans cette subordination réciproque du tout à ses parties et des parties au tout que se manifeste, comme l'a si bien observé Kant, la finalité d'une œuvre d'art ; ainsi, dans une statue, la forme totale résulte des coups de ciseau ; et cependant chaque coup de ciseau n'a sa raison d'être que dans la forme totale, conçue *idéalement*, avant l'exécution matérielle. L'univers présente au plus haut degré cette réciprocité de rapports, qui rend impossible d'expliquer le détail autrement que par le tout ; le tout est la seule raison d'être du détail : *donc le tout a dû précéder le détail*, non pas matériellement, ce qui serait absurde, mais d'une autre manière, et par conséquent idéalement, c'est-à-dire dans une pensée qui en a conçu le plan, qui a adapté tous les moyens au but. En ce sens, rien de plus vrai que cette maxime citée par Leibniz : « Σύμπνοια πάντα. » Tout est lié, tout se tient, non par une *continuité* matérielle (car il y a du vide dans l'espace), mais par des rapports que Dieu a calculés. S'il n'y a pas de continuité absolue dans l'espace, toutes les parties de l'univers se soutiennent et se meuvent les unes les autres tout comme si cette *continuité* existait.

On peut même dire avec Leibniz que, grâce à cette liaison parfaite des choses, une intelligence qui connaîtrait toutes les lois de la nature pourrait lire dans chaque partie de l'univers ce qui se fait dans toutes les autres « et même ce qui s'est fait, ou se fera » dans un avenir éloigné. Mais il faut se garder d'appliquer cette conséquence aux actes de la volonté humaine : car elle échappe, par sa liberté, à ce *déterminisme* de la nature. C'est ce

que Leibniz a été trop souvent porté à méconnaître, comme on peut le voir par sa doctrine de l'*harmonie préétablie*.

3° *Rapport des substances avec Dieu.* (*Harmonie préétablie.*) — Si tout est lié dans la nature, si chaque état d'une monade s'accorde parfaitement avec l'état de toutes les autres, ce n'est pas, selon Leibniz, qu'elles agissent les unes sur les autres. Les *monades n'ont point de fenêtres;* elles n'agissent pas à l'extérieur. Si un corps A pousse le corps B, c'est que Dieu a prédéterminé les mouvements de l'un et de l'autre avec une parfaite exactitude; il a réglé que le corps B entrerait en mouvement *juste à l'instant* où il serait choqué par le corps A. Les choses se passent donc *comme si* A était la cause du mouvement de B, et on peut dire, en se servant du langage commun, que le corps A a mû le corps B. A cette doctrine, un contemporain de Leibniz, Foucher, fait les objections suivantes : « A quoi peut « servir tout ce grand artifice dans les substances, sinon « à faire croire que les unes agissent sur les autres, quoi- « qu'il n'en soit rien?... » Les Cartésiens niaient l'activité des substances; il est naturel qu'ils eussent recours à Dieu pour expliquer leurs actions apparentes. « Mais « vous, » continue Foucher, « vous concevez que les êtres « sont capables d'efforts et de mouvements; il s'ensuit « tout naturellement que le plus grand effort doit sur- « monter le plus faible, » et par conséquent, que les substances agissent les unes sur les autres.

Ces objections nous paraissent bien fondées: comment concevoir, en effet, une activité qui n'agirait sur rien? Mais le défaut le plus grave de l'hypothèse de Leibniz, c'est qu'elle compromet la liberté. Il en est de l'action *apparente* de l'âme sur le *corps* comme des actions d'un corps sur un autre. L'âme ne meut pas le corps; mais Dieu a réglé tout, de telle façon qu'à un moment donné l'âme veut un acte, et que le corps l'exécute. Ainsi, Dieu a prédéterminé nos volontés comme nos mouvements. En quoi donc peut consister ma liberté? Dans un tel système, Dieu n'agit plus sur nos âmes comme législateur, mais comme architecte. Dès lors, comment distinguer les deux

règnes, dont Leibniz parle cependant si admirablement, le règne de la nature et celui de la grâce? Si mes volontés sont prédéterminées comme les phénomènes physiques, je ne vois plus que le règne de la nature, celui des causes efficientes du mécanisme.

D'ailleurs, si l'âme n'agit pas sur le corps, ces deux substances ne sauraient former un *tout*, un composé. Deux horloges peuvent former *un tout*, si l'une fait mouvoir l'autre au moyen d'une pièce qui les joint; mais si elles n'ont d'autre rapport que de marquer la même heure et d'avoir été montées par le même horloger, loin de former un tout, elles seront absolument étrangères l'une à l'autre. Le corps sera donc étranger à l'âme dans le système de Leibniz. Et cependant Leibniz est bien loin d'admettre cette conséquence; il regarde l'âme comme l'*entéléchie*, le principe vital du corps formant avec le corps un tout, qui est *le vivant*. Il y a plus : il admet que la vie est partout, qu'il y a des âmes unies à chaque portion de la matière, que ces âmes ne sont jamais séparées d'un corps; que notre âme, en particulier, ne cesse jamais d'être unie à un organisme; qu'après la mort elle continue à former un *tout*, un composé avec un corps subtil, invisible (ce qui n'est pas impossible, puisque tout corps, n'étant qu'un assemblage de forces simples, peut être réduit, sans cesser d'exister, à une étendue imperceptible). Ainsi l'union des corps et des âmes est intime, indissoluble. Comment donc ces deux inséparables peuvent-ils être aussi étrangers l'un à l'autre que deux horloges le sont entre elles?

4° *De la nature de Dieu, et de l'optimisme.* — C'est à regret que nous avons été obligés de critiquer certains points de la doctrine de Leibniz; mais ces critiques ne portent, après tout, que sur des points secondaires. La doctrine des *monades*, qui est le fond même du système, ne sera pas affaiblie parce que l'on rétablira leur *action mutuelle ;* elle en sera plutôt fortifiée : car on conçoit beaucoup mieux les monades *agissant à l'extérieur* que renfermées dans leur solitude, dans leur prison « sans fenêtres, » et pour ainsi dire concentrées dans leur égoïsme. D'ailleurs, si elles n'agissent sur rien d'extérieur, comment les substances

créées, comment nos âmes, en particulier, seront-elles l'image de leur Créateur, puisque Dieu se plaît à agir sur le monde, et à répandre sur toute chose les effets de sa puissance et de sa bonté? Il nous semble qu'il y a là un argument sérieux en faveur de l'activité extérieure des créatures; et il est bien légitime d'invoquer cet argument contre l'harmonie préétablie, puisque Leibniz insiste tout particulièrement sur cette ressemblance des âmes avec Dieu. Si les monades, nous dit-il, représentent l'univers, les esprits représentent l'auteur même de l'univers, et sont capables d'entrer en société avec lui. C'est ici le plus bel endroit de la philosophie de Leibniz, et, on peut le dire, le point culminant de son système. Toutes ses explications de la nature, si profondes, si scientifiques, semblent n'avoir d'autre but que de mettre mieux en lumière la puissance de Dieu, manifestée dans le règne de la nature, et sa bonté, manifestée dans le règne de la grâce. Dans la nature, tout accuse la contingence, et par conséquent nous oblige à remonter à Dieu comme seule *raison suffisante* des choses. Mais dans le règne de la grâce, ce n'est plus seulement la puissance créatrice, l'intelligence ordonnatrice, c'est surtout la bonté qui se manifeste. Dieu n'a agi qu'en vue du bien : le monde, étant l'œuvre de cette cause première dont l'essence est la bonté, est nécessairement bon; il est même le meilleur possible. S'il y a du mal, c'est que la créature est par *essence* imparfaite, et Dieu n'a pu permettre ce mal que pour en tirer un plus grand bien. Tout en regardant cette réponse comme décisive, nous pensons que Leibniz l'eût présentée sous une forme plus évidente s'il n'avait pas méconnu la nature de la liberté humaine. D'après Leibniz, Dieu prédétermine toutes nos actions ; si cela était, il en résulterait que Dieu ne *permet* pas seulement le mal, mais qu'il le *veut*. Si, au contraire, nous rétablissons la vraie notion du libre arbitre, nous dirons que Dieu nous a rendus *capables* du bien et du mal, afin que nous puissions *mériter*; mais s'il a produit ainsi la *possibilité* du mal, il n'en a pas produit la *réalité*; c'est nous qui le réalisons par un choix libre ; c'est nous qui sommes la cause première, ou plutôt la cause

unique du mal moral. Cette distinction est importante, car, s'il est indigne de Dieu de créer la *réalité* du mal, il n'est pas indigne de lui de l'avoir rendu *possible ;* cette possibilité du mal est *identique* à la *possibilité* du mérite moral, puisque le mérite consiste à choisir entre un *bien* et un mal également *possibles ;* or, il était bon que Dieu créât la *possibilité du mérite moral.* Ainsi résolue par la vraie nature de la liberté, la question du *mal moral* n'est plus une objection contre la bonté de Dieu [1]. Nous pouvons donc dire que le monde est *bon ;* peut-être même est-il le meilleur possible, si on entend par là avec Leibniz, non pas qu'il soit *actuellement* aussi bon que possible, mais qu'il tend à devenir tel par un progrès indéfini. Ce perfectionnement indéfini n'est-il pas la ressemblance la plus parfaite que la créature, essentiellement finie, puisse avoir avec la perfection absolue [2] ? Par là, toute chose tend à exprimer de mieux en mieux l'image de Dieu ; et ainsi, Dieu est la cause finale, le but, la fin dernière, aussi bien que la cause première de tout ce qui existe.

C'est cette idée de Dieu qui fait l'unité du système de Leibniz. C'est parce que Dieu est toute-puissance qu'il a communiqué à toute créature quelque puissance, quelque efficacité. C'est parce que son intelligence conçoit tous

1. Pour la question du mal physique, elle trouve sa solution dans celle du mal moral : car la souffrance a sa raison d'être, ou comme *expiation* du mal moral, ou comme occasion d'exercer ces grandes vertus de *courage* et de *résignation*, qui n'existeraient pas sans la souffrance, et qui rehaussent si merveilleusement la valeur de l'homme.

2. Ce progrès, suivant Leibniz, n'est pas seulement la loi de l'humanité ; il doit se continuer dans la vie future. Les bons auront, dans l'éternité, un accroissement indéfini de connaissance et de félicité ; leur bonheur ne sera pas uniforme ; ce sera à chaque instant une jouissance nouvelle. (*Principes de la nature et de la grâce.*) Quant à ceux qui, persistant dans leur mauvaise volonté, se privent éternellement du bonheur, Leibniz suppose que Dieu diminue *progressivement* leurs peines, sans que pourtant cette diminution arrive jamais *à zéro.* (*Théod.*, § 272.) Cette hypothèse a été soutenue au commencement de notre siècle par le célèbre abbé Émery, et n'a jamais été condamnée par l'Église.

les *possibles*, qu'il a réalisé dans la nature une variété pour ainsi dire infinie de substances, d'espèces vivantes, toutes inégales en perfection, et formant une série ascendante où il n'y a pas de place vide[1]. C'est parce qu'il est bon qu'il a créé, au-dessus de cette innombrable diversité d'êtres vivants et sensibles, des êtres intelligents, capables d'entrer en société avec lui. Ainsi, l'explication du monde, chez Leibniz, est avant tout *métaphysique ;* et en même temps il se trouve qu'il a découvert les explications *physiques* les plus profondes, et que les sciences positives ont dû lui emprunter ses principales conceptions, particulièrement l'idée de force, l'idée de la simplicité des forces, et la *loi de continuité*, à laquelle les naturalistes attachent justement tant d'importance. Son exemple prouverait, quand même on n'aurait pas à citer celui de Descartes, de Pascal, de Newton, que la pensée métaphysique, loin d'être un obstacle à la pensée scientifique, en est le plus précieux auxiliaire, et souvent même en est l'inspiration. C'est une vérité banale de dire que les grands inventeurs, dans l'ordre des sciences, ont été pour la plupart de grands philosophes ; il est utile cependant de le répéter, aujourd'hui où trop souvent on essaye d'établir entre la métaphysique et la science, non seulement une séparation radicale, mais même une complète opposition. Cette tendance à opposer comme contradictoires deux ordres de vérités, à rejeter les unes au nom des autres, est la marque d'un esprit *exclusif ;* or, la vérité n'est pas si étroite. La science, la philosophie et la religion sont les trois grandes forces morales nécessaires au progrès de l'humanité. Est-il donc raisonnable de supposer qu'elles soient réellement contradictoires entre elles ? Les plus grands penseurs ont toujours su les concilier ; et c'est le trait particulier du génie de Leibniz de ne les avoir jamais séparées.

1. C'est en cela que consiste surtout la loi de continuité (*non datur in natura vacuum formarum.*)

LA MONADOLOGIE

THÈSES DE PHILOSOPHIE

RÉDIGÉES EN FAVEUR DU PRINCE EUGÈNE (1714)[1].

1. La monade[2], dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire sans parties.

2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés: car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* des simples.

3. Or, là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature[3] et en un mot les éléments des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement[4].

1. Cet ouvrage a été écrit en français.

2. Du grec μονάς (unité).

3. L'atome d'Épicure n'était pas une substance simple, inétendue, puisqu'on lui attribuait une forme; il était seulement *insécable;* ses parties étaient *physiquement* indivisibles, mais séparables par la pensée. Il est certain qu'il peut exister de tels atomes; mais ce ne sont pas les derniers éléments des corps; ils sont encore composés de parties; et puisque toute composition est une addition, et que toute addition est une addition d'unités, les éléments dont la réunion forme l'atome sont réellement des forces simples, des *monades*.

4. *Naturellement,* c'est-à-dire d'après les lois physiques et chimiques. En effet, tous les phénomènes naturels ne sont que des mouvements, tous explicables par *attraction* ou par *répulsion*. Toute formation naturelle, résultat d'attractions, sera

5. Par la même raison, il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.

6. Ainsi, on peut dire que les monades ne sauraient commencer ni finir que tout d'un coup, c'est-à-dire, elles ne sauraient commencer que par création, et finir que par annihilation; au lieu que ce qui est composé commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer comment une monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur[1] par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer, ni concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a du changement entre les parties. Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances[2], comme faisaient autrefois

donc une simple réunion, une adjonction de parties préexistantes. Toute destruction, résultant de certaines répulsions, ne sera qu'une séparation, une décomposition. Il n'y a donc que les composés qui se forment et qui se détruisent. Le simple n'a pu naître que *subitement* (donc par création), et ne pourrait périr que par un miracle dont on ne comprendrait pas le but ni la raison.

1. Une monade n'a pas d'*intérieur*, puisqu'elle n'a pas de parties. Mais Leibniz veut précisément dire que les monades, n'ayant ni *intérieur* ni *extérieur*, sont *impénétrables* les unes aux autres, incapables de déformation ou de compression, et par conséquent incapables d'être altérées ou modifiées *à la manière des composés*, lesquels n'agissent les uns sur les autres que par une sorte de *déformation*.

2. Les *accidents* sont les *modifications* des substances. Ainsi, l'eau gèle, la glace fond, l'eau s'évapore; la dureté, la fluidité, l'état gazeux, sont les *accidents*; l'eau est la *substance* permanente. Il est clair que les accidents (ou *manières d'être*) ne peuvent être séparés de la substance qui est le sujet de ces manières d'être : car il n'y a pas de modifications en dehors du sujet modifié; la vapeur n'est pas d'un côté, et l'eau vaporisée de l'autre. Toutefois, il se peut qu'une substance, *sans perdre ses qualités*, communique, non sa propre manière



les espèces sensibles des scholastiques. Ainsi, ni substance ni accident peut[1] entrer de dehors dans une monade[2].

8. Cependant il faut que les monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des êtres. Et si les substances simples ne différaient point par leurs qualités, il n'y aurait point de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples, et les monades étant sans qualités seraient indistinguables l'une de l'autre[3], puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité; et par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours dans le mouvement que l'équivalent de ce qu'il avait eu, et un état des choses serait indistinguable de l'autre[4].

d'être, mais une manière d'être *semblable*, à une autre substance : ainsi l'encre, dont la qualité est d'être noire, noircit le papier. Les scholastiques n'ont vraisemblablement pas voulu dire autre chose quand ils parlaient des espèces sensibles (ou qualités sensibles) passant d'une substance à une autre : la critique de Leibniz est donc peu fondée.

1. La suppression incorrecte de la négation *ne* est un latinisme très logique; on trouve beaucoup de latinismes dans le français de Leibniz.

2. Sans doute, aucune substance n'*entre* dans une autre; aucun accident, aucune qualité ne *quitte* la monade A pour *entrer* dans la monade B; mais la monade A, *sans perdre ses qualités*, ne peut-elle en communiquer de *semblables* à la monade B? Mon esprit perd-il ses connaissances parce qu'il les communique à un autre esprit? Il ne faut donc pas conclure avec Leibniz qu'une monade ne reçoit de *l'extérieur* aucune qualité.

3. C'est un des principes de la philosophie de Leibniz qu'il n'existe pas deux êtres *absolument semblables, indistinguables*, indiscernables. (Voyez § 9.)

4. Supposons, en effet, que les monades A, B, C, D soient absolument semblables : lorsque l'une vient prendre la place de l'autre (par exemple A prend la place de B), le point de l'espace qui contenait la monade B, et qui contient maintenant la monade A, gagne absolument ce qu'il perd; ce qui s'y trouve après le mouvement est semblable à ce qui s'y trouvait auparavant; donc il est impossible que l'on s'aperçoive du changement. Toutefois, pour que cette conséquence soit rigoureuse, il

9. Il faut même que chaque monade soit différente de chaque autre : car il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne ou fondée sur une dénomination intrinsèque[1].

10. Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la monade créée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune.

11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changements naturels des monades viennent d'un principe interne, puisqu'une cause externe ne saurait influer dans son intérieur.

12. Mais il faut aussi qu'outre le principe du changement il y ait un détail de ce qui change[2], qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples.

13. Ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple[3]. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change, et quelque chose reste; et par conséquent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports, quoiqu'il n'y ait point de parties.

14. L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple, n'est

faut supposer à tort, avec Leibniz, que tout est *plein* dans l'espace : car, s'il y a du vide, s'il y a un intervalle entre A et B, la monade A traversera ce vide pour aller prendre la place de B; ce qui était vide se trouvera plein pendant le trajet : il y aura donc changement dans l'état des points de l'espace.

1. Une *dénomination intrinsèque*, c'est-à-dire une différence de nature, tenant aux qualités propres de ces deux monades, et non pas seulement à la diversité de leurs rapports avec les substances extérieures.

2. *Un détail de ce qui change.* Leibniz entend par là que les qualités des monades ne changent pas toutes ni tout d'un coup, mais par degrés, *en détail,* et non en bloc.

3. Pour que les *qualités* changent *en détail,* une à une, il faut qu'il y en ait une multitude, bien que le sujet des qualités multiples soit un et indivisible

autre chose que ce qu'on appelle la perception[1], qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience, comme il paraîtra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas[2]. C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls esprits étaient des monades, et qu'il n'y avait point d'âmes des bêtes ou d'autres entéléchies[3], et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait en-

1. Le sens de cette phrase est celui-ci : chaque monade changeant sans cesse, tous ses états sont *passagers ;* or, dans chacun de ces états, la monade est en rapport avec une multitude de substances extérieures ; c'est ce qu'exprime Leibniz en disant *qu'elle enveloppe une multitude dans son unité ;* c'est ainsi qu'un point (par exemple le centre d'un cercle), tout simple qu'il est, comprend « une infinité d'angles formés par les « lignes qui y concourent. » (Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § 2.)

Pourquoi Leibniz donne-t-il le nom de *perceptions* à ces modifications successives des monades ? C'est parce que toutes les monades étant incapables de modifications mécaniques (voyez § 7), toutes leurs modifications doivent être analogues à celles des esprits, par conséquent aux perceptions. D'ailleurs, c'est précisément le caractère des perceptions, d'*envelopper la multitude dans l'unité :* car, en percevant un corps, mon âme, qui est simple, se représente la multiplicité des parties de ce corps. Toutefois, cette analogie avec nos *perceptions* permet-elle de donner ce nom de perception à des modifications inconscientes ? Oui, s'il y a en l'homme des perceptions sans conscience ; mais nous ne saurions admettre qu'il y en ait.

2. Les Cartésiens ont-ils tort ? Qu'est-ce qu'une perception inaperçue, inconsciente ? Comment constater la réalité de ces prétendues perceptions *inconscientes*, puisque, par hypothèse, on ne peut les apercevoir ? C'est donc tout au moins une hypothèse invérifiable.

3. *Entéléchies*. Ce mot, emprunté à Aristote, signifie *substance complète*, douée de force, n'ayant pas besoin de recevoir son mouvement d'une force étrangère, et même capable de mouvoir, d'animer par sa vertu une substance étrangère (ainsi l'âme est le principe moteur, le principe vital, ou, comme dit Aristote, l'entéléchie du corps) ; l'animal a aussi un principe vital, une *entéléchie* spirituelle ; et c'est à tort que les Cartésiens le regardaient comme pure matière.

core donner dans le préjugé scolastique des âmes entièrement séparées, et a même confirmé les esprits mal touchés dans l'opinion de la mortalité des âmes.

15. L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelée appétition; il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

16. Nous expérimentons en nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons, enveloppe une variété dans l'objet [1]. Ainsi, tous ceux qui reconnaissent que l'âme est une substance simple doivent reconnaître cette multitude [2] dans la monade, et M. Bayle [3] ne devait point y trouver de difficulté, comme il a fait dans son dictionnaire, article *Rorarius* [4].

17. On est obligé d'ailleurs de confesser que la perception et ce qui en dépend est inexplicable par des raisons mécaniques, c'est-à-dire par les figures et par les mouvements. Et, feignant qu'il y ait une machine dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un

1. En effet, chacune de nos pensées est simple, et cependant embrasse toujours plusieurs objets, ou tout au moins plusieurs parties de l'objet.

2. C'est-à-dire cette multitude de *perceptions*.

3. Bayle, né en 1647, exilé de France après la révocation de l'édit de Nantes, mort à Rotterdam en 1706. C'est un des plus redoutables sceptiques. Son *Dictionnaire*, remarquable par une érudition étonnante, renferme sous une forme ironique une foule d'objections, non seulement contre les vérités de la foi, mais aussi contre les divers systèmes philosophiques. C'est pour répondre à ses objections contre la Providence que Leibniz composa la *Théodicée*.

4. *Rorarius*, ou Jerôme Rorario, auteur du seizième siècle, a composé un livre pour prouver que la bête est plus raisonnable que l'homme. Bayle lui devait bien un article dans son *Dictionnaire*.

moulin. Et, cela posé, on ne trouvera en la visitant au dedans que des pièces qui se poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception[1]. Ainsi, c'est dans la substance simple, et non dans le composé, ou dans la machine[2], qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à-dire les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les actions internes des substances simples.

18. On pourrait donner le nom d'entéléchies à toutes les substances simples ou monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τό ἐντελές); il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes, et pour ainsi dire des automates[3] incorporels.

19. Si nous voulons appeler âme tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou monades créées pourraient être appelées âmes; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de monades et d'entéléchies suffise aux substances simples, qui n'auront que cela, et qu'on appelle âmes seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.

1. Cette comparaison peut sembler étrange; cependant le raisonnement est rigoureux. Il s'agit de prouver que nulle perception (ni celles de nos âmes, ni même celles des *monades*) ne saurait s'expliquer par une action mécanique, par des mouvements. Or des mouvements ne peuvent produire ou communiquer que des mouvements, et jamais cette *représentation du multiple dans l'unité* qui constitue la perception. Tout mouvement s'accomplit dans l'espace, parcourt une certaine étendue. Or une perception qui affecte un sujet *simple* ne peut occuper aucune étendue : *donc elle n'est pas un mouvement.*

2. C'est-à-dire dans le jeu mutuel des parties qui composent le corps, la masse.

3. Il faut entendre par là qu'elles tiennent leur action de leur propre nature, et non de l'action des corps extérieurs : elles se suffisent donc à elles-mêmes; chacune est un *tout complet*, une *entéléchie*.

20. Car nous expérimentons en nous-mêmes un état, où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance, ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe[1]. Dans cet état, l'âme ne diffère point sensiblement d'une simple monade, mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus.

21. Et il ne s'ensuit point qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même, par les raisons susdites : car elle ne saurait périr, elle ne saurait aussi subsister sans quelque affection, qui n'est autre chose que sa perception ; mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, où il n'y a rien de distingué, on est étourdi, comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui nous peut faire évanouir, et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un temps aux animaux[2].

22. Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir[3],

23. Donc, puisque réveillé de l'étourdissement on s'aperçoit de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immédiatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point aperçu : car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception[4], comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement.

1. On peut douter qu'il y ait jamais de sommeil sans aucun songe. Pour ce qui est de la défaillance, il est certain que nous n'avons en cet état que des perceptions confuses ; mais si nous n'en avons qu'une *faible* conscience, en résulte-t-il que cette conscience soit nulle ?

2. Leibniz n'entend pas parler ici de tous les êtres vivants, y compris l'homme, mais seulement des bêtes.

3. Proposition au moins très contestable, et qui, appliquée à notre âme, conduirait à nier le libre arbitre.

4. Une perception *suit* celle qui l'a précédée, mais ce n'est pas à dire qu'elle soit *produite* par la précédente. Précéder n'est pas *causer*.

24. L'on voit par là, que si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement[1]. Et c'est l'état des monades toutes nues.

25. Aussi voyons-nous que la nature a donné des perceptions relevées aux animaux par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes, qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air pour les faire avoir plus d'efficace par leur union[2]. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attachement et peut-être dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnus. Et j'expliquerai tantôt, comment ce qui se passe dans l'âme représente ce qui se fait dans les organes.

26. La mémoire fournit une espèce de consécution aux âmes, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque-chose qui les frappe, et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la représentation de leur mémoire à ce qui y a été joint dans cette perception précédente, et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu'ils avaient pris alors[3]. Par exemple, quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causée et crient et fuient.

1. Si nos perceptions sont *conscientes*, et si celles des monades ne le sont pas, est-ce bien parce que les nôtres sont plus vives, plus relevées ? N'est-ce pas simplement parce que nous sommes intelligents et que les monades inférieures ne le sont pas ?

2. Cette *union*, cette concentration de la lumière ou du son, rend sans doute les perceptions de l'animal plus vives, mais ne suffit pas à expliquer pourquoi l'être vivant perçoit, tandis que les monades simples ne perçoivent pas. On aura beau concentrer beaucoup de lumière dans une lentille, elle ne percevra pas pour cela de sensation lumineuse.

3. Il est impossible de définir plus exactement et avec une plus grande précision d'expression ces *associations* de perceptions et de souvenirs, qui s'accomplissent chez les animaux, et qui expliquent leur conduite, quand ils semblent raisonner. Ce paragraphe et le suivant renferment en quelque sorte toute la psychologie de l'animal.

27. Et l'imagination forte, qui les frappe et émeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longue habitude, ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées.

28. Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie, et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empirique parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronome qui le juge par raison.

29. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux[1] et nous fait avoir la raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable ou esprit.

30. C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions, que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle moi, et à considérer que ceci ou cela est en nous, et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'être, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes[2]. Et ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements.

31. Nos raisonnements sont fondés sur deux grands

1. C'est en effet la seule différence, et on la supprime si on réduit toutes nos connaissances à l'expérience. D'après Hume et toute l'école anglaise, il n'y aurait pas autre chose dans nos raisonnnements que des *consécutions* empiriques. L'intelligence de l'homme ne différerait ainsi de celle des bêtes qu'en degré, et non pas en nature. Une telle conséquence est inévitable si on nie les vérités éternelles de la raison.

2. « Les perfections de Dieu, » dit ailleurs Leibniz, « sont « celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes; il y a en « nous quelque puissance, quelque intelligence, quelque bonté; « mais elles sont tout entières en Dieu.... Dieu fait l'har-

principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux;

32. Et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable[1], sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous êtres connues.

33. Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raisonnement sont nécessaires, et leur opposé est impossible; et celles de fait sont contingentes, et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives.

34. C'est ainsi que chez les mathématiciens, les théorèmes de spéculation et les canons[2] de pratique sont réduits par l'analyse aux définitions, axiomes et demandes.

35. Et il y a enfin des idées simples, dont on ne saurait donner la définition; il y a aussi des axiomes et de-

« monie universelle; toute la beauté est un épanchement de « ses rayons » (*Théodicée*, Préface).

1. On voit par le texte de cette phrase que le principe de *raison suffisante* s'applique à la fois et aux *faits* et aux vérités (*énonciations*) abstraites. Ce principe ne se réduit donc pas à dire : *tout a une cause, tout a une fin;* la causalité et la finalité sont la raison suffisante des *faits;* mais la raison suffisante des vérités abstraites est dans leur liaison avec d'autres vérités connues. Toutefois, c'est surtout dans l'ordre des faits que Leibniz invoque ordinairement ce principe; *en ce sens restreint,* la *raison suffisante* s'entend à la fois de la *cause efficiente,* qui rend le fait possible, et de la *cause finale,* qui est sa raison d'être. C'est la réduction à un seul principe des deux axiomes que l'on distingue en métaphysique sous les deux noms de principe de *causalité* et de principe de *finalité.*

2. Du mot grec κανὼν qui signifie règle, principe, *maxime pratique.* C'est en ce sens que Kant appelle *canon de la Raison Pure,* les règles de la loi morale.



mandes, ou en un mot des principes primitifs, qui ne sauraient être prouvés et n'en ont point besoin aussi, et ce sont les énonciations identiques, dont l'opposé contient une contradiction expresse[1].

36. Mais la raison suffisante se doit aussi trouver dans les vérités contingentes ou de fait, c'est-à-dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, ou la résolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sans bornes à cause de la variété immense des choses de la nature et de la division des corps à l'infini[2]. Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés, qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente, et il y a une infinité des petites inclinations et dispositions de mon âme présentes et passées, qui entrent dans la cause finale[3].

1. On voit ici que Leibniz regarde tous les *axiomes* comme des propositions *identiques*, comme des jugements *analytiques*, dont le contraire est non seulement absurde, mais *contradictoire dans les termes*. Kant, au contraire, appelle les axiomes *jugements synthétiques à priori* (un jugement *synthétique* est celui dont le contraire n'est pas contradictoire dans les termes). Les logiciens se rangent en général à l'opinion de Kant : mais la question n'a pas l'importance qu'on a voulu lui donner dans l'école de Kant. Qu'importe, en effet, que les axiomes soient *analytiques* ou *synthétiques*, pourvu qu'ils soient *évidents ?*

2. La *résolution* d'un phénomène en *raisons particulières* consiste à l'expliquer par sa cause immédiate, à expliquer cette cause par une cause antérieure, et celle-ci encore par une autre jusqu'à l'infini. Il y a là, comme dit Leibniz « *un détail sans bornes,* » c'est-à-dire que chacune de ces causes a besoin d'être expliquée à son tour ; chacune ne donne donc qu'une raison incomplète du phénomène ; et ainsi la série de ces causes secondes, considérée dans sa totalité, ne sera qu'*une somme d'explications défectueuses ;* la vraie raison des choses doit donc être cherchée, non dans la suite des phénomènes, mais en dehors de cette série, dans un Être nécessaire.

3. Tous les mouvements que j'ai faits autrefois pour apprendre à écrire, tous ceux que j'ai faits pour prendre la plume, *entrent dans la cause efficiente* de mon écriture. Pour la *cause finale* de mon écriture, c'est le désir de communiquer certaines vérités à mes lecteurs ; mais d'où me vient cet amour

37. Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé, et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou série de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être[1].

38. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment[2], comme dans la source, et c'est ce que nous appelons Dieu.

39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié par tout, il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit.

de la vérité? Doù me vient le goût que j'ai spécialement pour telle ou telle étude? De mon éducation, c'est-à-dire d'une foule d'inclinations excitées en moi par les exemples de mes parents, par les leçons de mes maîtres, et, en dernière explication, par cet attrait pour la vérité que Dieu grave dans les âmes. Toutes ces inclinations passées et présentes *entrent dans la cause finale* de mon écriture.

1. *Quelque infini qu'il pourrait être.* Quand même le *détail des contingences*, c'est-à-dire la série des phénomènes passés s'étendrait à l'infini, cette série ne serait pas pour cela nécessaire et aurait encore besoin d'être expliquée par une cause première. En effet, chacun des phénomènes dont se compose l'état passé du monde, a eu besoin d'une cause; chacun a été *subordonné*, quant à son apparition, *à des conditions étrangères;* donc la série totale, composée de phénomènes *conditionnés, dépendants*, est elle-même *conditionnée* et *dépendante*. Une chaîne, dont tous les anneaux seraient d'argent, ne saurait être en or dans sa totalité, quand même le nombre des anneaux serait infini. De même une suite de faits contingents ne saurait être nécessaire dans sa totalité, fût-elle éternelle. Ainsi l'hypothèse — insoutenable d'ailleurs, — d'un monde éternel, ne dispenserait pas de recourir à Dieu pour expliquer toute la suite des phénomènes naturels.

2. *Eminemment.* On dit qu'un effet est *éminemment* dans sa cause, c'est-à-dire qu'elle possède tout le pouvoir nécessaire pour produire l'effet. Le détail des changements du monde n'est pas en Dieu, mais en Dieu réside le plein pouvoir de les produire.

40. On peut juger aussi que cette substance suprême qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible [1], doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

41. D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait, la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie.

42. Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu.

43. Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité [2].

1. L'existence de Dieu est la cause et non la suite de l'*être possible*, c'est-à-dire de la possibilité des choses. Mais l'esprit humain démontre la cause par l'effet et remonte de la conséquence au principe; donc, dans *l'ordre de notre connaissance*, l'existence de Dieu résulte, comme le dit Leibniz, de *la possibilité des choses*. Nous partons en effet de ce principe évident : *il y a des possibles;* mais pour qu'une chose soit possible, il faut qu'elle soit *concevable* à quelque intelligence et *réalisable* par quelque puissance. Donc, puisqu'il y a des possibles, et puisque de toute éternité quelque chose a été possible, il faut que de toute éternité il ait existé une Intelligence et une Puissance; il faut même que cette Intelligence conçoive *tous* les possibles, que cette Puissance soit capable de les réaliser *tous;* et par conséquent cette Cause Première, qui conçoit *tout* et peut *tout* est absolument Parfaite.

2. Dieu est non seulement *la source des existences,* mais encore des *essences*. Les essences, ce sont les possibles, les Idées, pour parler comme Platon. Avant que l'homme fût créé, Dieu le concevait comme *possible;* il le concevait doué de toutes les qualités qui constituent sa nature; *l'essence* de l'homme était donc dans la pensée de Dieu, comme l'*essence* ou l'*idéal* d'une œuvre d'art est dans la pensée de l'artiste.

Mais comment Dieu est-il la source *de ce qu'il y a de réel*

C'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible [1].

44. Cependant il faut bien que, s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'Être nécessaire dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel [2].

dans la possibilité? Comment le possible est-il réel? Leibniz entend par là avec Platon et les *réalistes* que Dieu pense les possibles, et que *le fait d'être objet de la pensée divine* constitue une sorte de *réalité;* ainsi quand l'architecte a conçu un plan idéal, on peut dire que ce plan *existe;* un poème *existe,* dès que les vers sont composés mentalement, même avant d'être écrits.

1. Aristote dit avec raison que l'*Acte* (la réalité) précède la *puissance* (ou possibilité). Cela signifie que la *Cause* doit exister *réellement* pour que les *effets* soient possibles. Il résulte évidemment de ce principe que l'existence réelle de Dieu est la condition de toute possibilité.

Kant lui-même a développé la même idée dans un traité écrit en 1763, et intitulé : « *Du seul fondement d'une preuve a priori de l'existence de Dieu.* »

2. Dans lequel *l'essence renferme l'existence.* On reconnait ici le célèbre argument *ontologique* ou argument de saint Anselme. Il consiste à établir que la *perfection* est inséparable de l'existence réelle. Leibniz complète cet argument en ajoutant qu'il faut d'abord établir la *possibilité* de l'Être Parfait. *S'il est possible,* l'Être Parfait doit exister *réellement :* autrement l'Être Parfait serait au nombre des possibles *non réalisés,* au nombre de ces possibles *dont la réalisation ou la non-réalisation dépend d'une cause supérieure;* or, de tels possibles, étant dépendants, subordonnés, sont par là même *imparfaits.* Ainsi la catégorie de possibilité pure (de possibilité non réalisée) ne convient qu'aux êtres contingents, conditionnés, à ceux qui n'existent pas par eux-mêmes. On ne saurait conclure de l'*idée* d'une chose finie à sa réalité; son idée prouve simplement qu'elle est intelligible, qu'elle n'est pas impossible ; elle ne prouve pas la réalité de son objet. Mais pour l'Être Parfait,

45. Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et, par conséquent, aucune contradiction [1], cela seul suffit pour connaître l'existence de

il n'y a pas de milieu entre l'impossibilité et l'existence réelle; s'il n'est pas de toute éternité, il est éternellement *impossible*.

Reste à prouver que Dieu n'est pas impossible. C'est ce que Leibniz fait au § 45, en établissant que ce qui n'implique aucune contradiction est possible. (V. la note suivante.)

1. *Rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune négation.* Argument aussi rigoureux que profond. L'essence de Dieu n'implique aucune *négation*, puisqu'elle n'exclut que les bornes, les imperfections mêmes; or une idée qui n'implique aucune négation ne saurait impliquer *contradiction;* ce qui n'implique pas contradiction n'est pas impossible. Donc Dieu n'est pas impossible, et par conséquent est *réel.*

Pour contester la rigueur de cet argument, on a fait avec Kant l'objection suivante : De ce qu'une idée n'implique pas contradiction, il s'ensuit que son objet est *possible logiquement*, c'est-à-dire qu'il peut être conçu par notre esprit; il ne s'ensuit pas qu'il soit *possible métaphysiquement*, c'est-à-dire qu'il puisse exister.

Si cette distinction entre la possibilité *logique* et la possibilité *métaphysique* était fondée, il en résulterait que nous n'aurions plus aucun critérium pour affirmer *à priori* la possibilité de quoi que ce soit. Le géomètre n'aurait plus le droit d'affirmer que trois lignes *peuvent* enfermer un espace, que deux cercles *peuvent* être tangents, que la série des nombres *peut* se prolonger indéfiniment, *etc.* Car au nom de quel principe affirme-t-il ces *possibilités*? Au nom de cet axiome que *tout ce qui n'est pas contradictoire est possible.* Si on réduit ce principe à une simple loi *subjective*, il faudrait dire : « *Il* « *nous semble possible* que trois lignes enferment un espace, « car cela n'est pas contradictoire; mais cela est peut-être im- « possible dans la réalité. » Ce serait étendre le sceptisme jusqu'à la géométrie. Toutes les mathématiques reposent sur ce principe que *ce qui est logiquement possible est métaphysiquement possible;* si on est obligé d'accorder ce principe aux géomètres, comment le contester aux philosophes? Affirmons donc que *tout ce qui peut être pensé peut ou aurait pu exister : l'intelligible est le possible* (ce qui nous ramène à trouver le fondement de toute *possibilité* dans une intelligence).

Dieu *a priori*. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi *a posteriori*, puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'Être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même.

46. Cependant il ne faut point s'imaginer, avec quelques-uns, que les vérités éternelles étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris et puis M. Poiret[1]. Cela n'est véritable que des vérités contingentes dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur, au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement et en sont l'objet interne[2].

47. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité de mo-

1. Poiret, théologien protestant, né à Metz en 1646, mort à Rhinsburg, près de Leyde en 1719.

2. Si les vérités nécessaires, les principes de la raison, sont l'objet interne de l'entendement de Dieu, c'est que les axiomes d'où ces vérités découlent, peuvent se ramener par l'analyse à l'affirmation pure et simple de l'Infini et des perfections de Dieu.

Le principe de contradiction « *tout ce qui* est *contradictoire* « est *impossible,* » et cet autre principe qui en est la réciproque « *tout ce qui* est *intelligible* est *possible,* » reviennent à affirmer que toute possibilité dérive de la conformité à une intelligence et, par conséquent, a sa source en Dieu. Le principe de causalité est l'affirmation de la contingence des phénomènes, et par conséquent de leur subordination à la puissance de Dieu. Le principe de finalité est l'affirmation du caractère rationnel de toute la création, et par conséquent de la sagesse créatrice. Ainsi, en pensant ce que nous appelons les axiomes de la raison, Dieu ne fait qu'affirmer son Intelligence, sa Toute-Puissance et sa Sagesse : et si ces mêmes principes, qui sont la loi de la Raison de Dieu et comme la forme de sa Conscience, trouvent leur application dans toutes les sciences humaines, c'est que notre esprit et la nature ont été créés d'après les lois de la Raison Suprême.

ment à moment[1], bornée par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée.

48. Il y a en Dieu la puissance, qui est la source de tout, puis la connaissance, qui contient le détail des idées, et enfin la volonté, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur[2]. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive[3]. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les monades créées ou dans les entéléchies (ou *perfectihabiis*[4], comme Hermolaüs Barbarus[5] traduisait ce mot), ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection.

49. La créature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion en tant qu'elle en a de confuses[6].

1. Ce terme de *fulguration* ne saurait être pris ici dans un sens panthéiste, puisque Leibniz, dans la même phrase, distingue la créature limitée d'avec le Créateur.

2. Cette phrase résume à la fois et la philosophie de Platon sur l'origine des choses, et la théologie chrétienne sur le dogme de la Trinité.

3. La théologie chrétienne enseigne que notre âme est l'image de la Trinité par ses trois facultés, l'activité, l'intelligence et l'amour. Leibniz étend cette analogie à toutes les monades: le *sujet ou la base* est leur être, leur activité; leurs perceptions sont analogues aux opérations intellectuelles; leurs appétitions sont comme une sorte d'amour inconscient qui tend à l'action et à la perfection de leur être.

4. Traduction littérale du grec ἐντελέχεια.

5. Hermolaüs Barbarus *ou* Ermolao Barbaro, savant commentateur d'Aristote, né à Venise en 1454, mort à Rome en 1493.

6. On a vu plus haut (§§ 7 et 11) que les monades n'agissent pas *les unes sur les autres;* c'est Dieu seul qui agit sur chacune d'elle; mais comme il accommode les mouvements des unes à celui des autres (§§ 51 et 52), il s'ensuit que les mouvements de l'une (par exemple de la monade *A*), sont *la raison d'être* des mouvements qui ont lieu dans l'autre (dans la monade *B*). En ce sens *A* agit *idéalement* sur *B* (§ 51), puisque c'est l'état de *A* qui rend raison des modifications accomplies

50. Et une créature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur l'autre.

51. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle[1]. Car puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre.

52. Et c'est par là qu'entre les créatures les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre, et par conséquent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération : actif en tant que ce qu'on connaît distinctement en lui, sert à rendre raison de ce qui se

en *B*. Or, celle des deux monades à laquelle Dieu accommode l'état de l'autre doit être la plus parfaite des deux : (car Dieu ne règle évidemment pas l'état de la plus parfaite sur celui de la moins parfaite, mais celui de la monade inférieure sur celui de la monade supérieure ; il ne règle pas les volontés de mon âme sur l'état de mon corps, mais l'état de mon corps sur les volontés de mon âme). Il s'ensuit *que c'est le plus parfait qui est appelé actif et le moins parfait qui est appelé passif.* Or une monade est plus parfaite quand elle a des perceptions distinctes que quand elle a des perceptions confuses : d'où cette nouvelle conséquence que « *l'on attribue l'action à la monade* « *en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion* « *en tant qu'elle en a de confuses.* »

1. D'après Leibniz, Dieu est *tenu* de produire en toute chose le meilleur possible. Dieu voit *dans ses idées* (c'est-à-dire parmi les *possibles*), que telle monade *A* est plus parfaite qu'une autre *B ;* il est donc tenu à régler l'état de la seconde sur celui de la première ; c'est ce que Leibniz exprime en disant que la plus parfaite « *demande avec raison,* » a le droit d'exiger « *que* « *Dieu ait égard à elle* » et lui subordonne les moins parfaites.



passe dans un autre, et passif en tant que la raison de ce qui se passe en lui, se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre [1].

53. Or, comme il y a une infinité des univers possibles dans les idées de Dieu, et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre.

54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la convenance, dans les degrés de perfection que ces mondes contiennent, chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe.

55. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire.

56. Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers [2].

1. Leibniz explique cette même pensée dans le passage suivant : « Autant que l'âme a de la perfection et des pensées dis- « tinctes, Dieu a accommodé le corps à l'âme, et a fait par « avance que le corps est poussé à exécuter ses ordres. Et en « tant que l'âme est imparfaite et que ses perceptions sont con- « fuses, Dieu a accommodé l'âme au corps, en sorte que l'âme « se laisse incliner par les passions qui naissent des représen- « tations corporelles. » (*Théodicée*, § 66.)

En d'autres termes, Dieu a réglé les mouvements du corps sur nos volontés conscientes, et au contraire a réglé les instincts inconscients de l'âme sur les mouvements du corps. Ainsi l'âme et le corps peuvent être dits *agir* à certains égards et *pâtir* à certains autres « *suivant le point de vue de consi-* « *dération.* »

2. Chaque monade, suivant Leibniz, est un *microcosme*, un petit monde. En effet l'état de la monade *A* est lié à celui de la monade *B*, et en éprouve comme le contre-coup; par conséquent l'état de *B* se peint en *A*; mais *B* à son tour représente l'état de *C*; la monade *C* représente la monade *D*, et ainsi à l'infini. Donc chaque monade est comme un miroir qui réfléchit d'autres miroirs à l'infini, et qui par conséquent reproduit tous les objets de l'univers.

57. Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude infinie des substances simples il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade[1].

58. Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire, c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut.

59. Aussi n'est-ce que cette hypothèse (que j'ose dire démontrée)[2] qui relève, comme il faut, la grandeur de Dieu; c'est ce que M. Bayle reconnut, lorsque, dans son dictionnaire (*article Rorarius*), il y fit des objections, où même il fut tenté de croire que je donnais trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible[3].

60. On voit d'ailleurs, dans ce que je viens de rapporter, les raisons *a priori* pourquoi les choses ne sauraient aller autrement: parce que Dieu en réglant le tout a un égard à chaque partie, et particulièrement à chaque monade, dont la nature étant représentative[4], rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse

1. Le même univers, perçu par une infinité de monades, est perçu différemment par chacune ; de sorte qu'il y a autant de représentations diverses que de *sujets*, bien qu'il n'y ait qu'un seul et même *objet*. Il y a donc variété *infinie* combinée avec l'unité et l'harmonie de l'univers.

2. Assertion bien hardie. L'hypothèse est fort belle, mais les *représentations* des monades vont-elles réellement à l'infini? Est-il bien certain que toutes les monades *représentent* l'univers? Il y a là trop d'obscurité pour qu'il soit possible de dire que l'hypothèse est *démontrée*.

3. Il n'y a rien d'impossible sans doute; mais ce n'est qu'une hypothèse.

4. *Dont la nature est représentative :* c'est là précisément ce qui peut être contesté.

dans le détail de tout l'univers et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celles qui sont ou les plus prochaines ou les plus grandes par rapport à chacune des monades [1] ; autrement chaque monade serait une divinité. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes [2].

61. Et les composés symbolisent en cela avec les simples [3]. Car comme tout est plein [4], ce qui rend toute la matière liée ; et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distants à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seule-

1. C'est ainsi que mon âme perçoit distinctement les objets les plus grands ; ses perceptions deviennent confuses en raison de l'éloignement ou de la petitesse.

2. *Limitées* et *distinguées ;* ce qui *limite* les monades, c'est l'impossibilité où elles sont de percevoir toutes choses distinctement, clairement ; ce qui *les distingue les unes des autres*, c'est que la *perception claire* s'étend plus loin chez les unes que chez les autres, bien que chez aucune elle ne s'étende à l'infini.

3. Les *composés*, ce sont les corps, les masses étendues que nos sens perçoivent ; les *simples* sont les *monades*. Les *corps symbolisent* avec les *monades*, c'est-à-dire que les lois de leurs *mouvements* présentent une parfaite *analogie* avec les lois qui règlent les *représentations* des monades. Chaque monade *représente* l'état de toutes les autres ; chaque corps éprouve le contre-coup de tous les *mouvements* qui s'accomplissent dans l'univers. Et, de même que les *perceptions* des monades sont plus confuses à la raison de la distance, de même aussi les corps éprouvent des *contre-coups* plus faibles par l'effet des mouvements à distance.

4. Il est difficile, dans l'état actuel de la science, d'admettre que tout soit *plein :* (V. au sujet du plein et du vide l'*Introduction*, page xxx.) Mais, tout en repoussant l'hypothèse du plein, ou peut très bien admettre avec Leibniz que toute la matière est liée, et que chaque corps éprouve le contre-coup de tous les mouvements de l'univers ; il suffit pour cela qu'il y ait entre tous les corps des attractions et des répulsions mutuelles.

ment par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers dont il est touché immédiatement : il s'ensuit que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers, tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné tant selon les temps que selon les lieux : « Σύμπνοια πάντα », disait Hippocrate. Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement; elle ne saurait développer tout d'un coup ses règles, car elles vont à l'infini[1].

62. Ainsi quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement, et dont elle fait l'entéléchie[2] : et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière.

63. Le corps appartenant à une monade, qui en est l'entéléchie ou l'âme, constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un vivant, et avec l'âme ce qu'on appelle un animal. Or, ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique[3], car toute monade étant un miroir de

1. *Développer ses règles*, c'est-à-dire *expliquer*, *concevoir nettement* et dans leur détail *ses rapports* avec le reste de la nature.

2. Comme on le voit par ce texte, ce n'est pas seulement l'âme humaine ni l'âme des bêtes, mais *toute monade* qui est unie à un corps, à une masse étendue dont elle est *l'entéléchie* (le principe moteur). Cette doctrine se trouve exprimée encore plus explicitement dans le passage suivant : « Chaque substance simple ou monade, qui fait le centre d'une substance « composée, et qui est le principe de son unicité, est environ« née d'une masse composée par une infinité d'autres monades, « qui constituent le corps propre de cette monade centrale. » (*Principes de la Nature et de la Grâce*, § 3.)

3. C'est-à-dire que chaque partie est constituée et comme calculée en vue du *tout*, en vue de l'harmonie générale.



l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme et par conséquent dans le corps, suivant lequel l'univers y est représenté.

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une machine, faite par l'art de l'homme, n'est pas machine dans chacune de ses parties; par exemple, la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel[1], et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre.

65. Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini[2], comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre : autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer l'univers.

66. Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière[3].

1. *Artificiel*, c'est-à-dire que chacune de ses pièces, considérée séparément, n'est plus à nos yeux *une œuvre d'art*; l'harmonie n'est que dans l'ensemble, et ne nous apparait pas dans chaque partie.

2. La matière n'est pas divisible à *l'infini*, car elle ne peut avoir un nombre *infini* de parties; mais sa division va bien au delà des limites que notre imagination peut concevoir.

3. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de matière inanimée. Chaque portion de la matière est animée par une monade centrale qui retient en quelque sorte autour d'elle tout le sys-

67. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang [1].

tème des monades composant la masse. Si nous subdivisons cette masse, chaque subdivision est encore composée d'une entéléchie (d'une force centrale), qui est une sorte âme, et d'une masse qui en est le corps; et cela, suivant Leibniz, va à l'infini. Cette dualité qui se retrouve dans toute partie de la matière justifie la distinction scholastique de la *matière première* et de la *matière seconde :* « La matière seconde, » dit Leibniz, « est une substance complète, mais non purement *passive* » (c'est la monade centrale); « la *matière première* » (la masse) « est une substance purement passive, mais non complète, et « par conséquent il doit s'y ajouter une âme, ou une forme « analogue à l'âme, une entéléchie. » (*De la Nature en elle-même.*) V. l'*Appendice* à la fin du volume.

Cette distinction entre la *force* qui meut chaque molécule et la molécule *inerte* qui est mue, est absolument conforme aux idées actuellement admises dans la science. « La science « moderne, » dit l'abbé Moigno, « est unanime à admettre avec « M. Dumas cette proposition générale : on peut envisager tous « les phénomènes physiques et chimiques comme étant dus à « l'action de certaines forces appliquées à mouvoir des molé- « cules de matière inerte par elle-même. » (Moigno, *Splendeurs de la foi*, page 531.)

Reste à expliquer une contradiction apparente. Cette matière *première*, cette masse étendue, qui est *inerte*, est composée cependant de monades *actives;* comment dônc est-elle inerte? Peut-être la solution de cette difficulté est-elle dans un fait sur lequel Leibniz a beaucoup insisté; c'est que l'activité des monades, dont se compose la matière, se manifeste par une *résistance au mouvement.* (V. la lettre sur l'*Essence des corps*, citée dans l'*Appendice.*) Toute masse étendue sera donc une somme de *résistances;* pour vaincre ces forces *résistantes*, qui composent la *matière première,* il faut qu'à chaque portion de masse étendue soit unie comme une âme, un principe moteur central; cette monade centrale entretient dans la masse résistante une suite de mouvements internes (par exemple des attractions et des répulsions qui maintiennent l'équilibre et la composition des corps.)

1. Si chaque partie, chaque cellule du corps d'un animal est elle-même un être vivant, cette théorie donne raison jusqu'à

68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soient point plante, ni poisson, ils en contiennent pourtant encore le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusion qu'en apparence; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement pour ainsi dire de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes.

70. On voit par là que chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie ou son âme dominante.

un certain point à *l'organicisme;* les propriétés vitales résident réellement dans la cellule, comme le prétendent les organiciens. Mais, ce fait admis, rien n'empêche de l'expliquer avec Leibniz par l'activité d'une monade centrale, d'un principe vital qui *anime* la cellule ; le vitalisme explique donc l'organicisme, loin que ces deux systèmes s'excluent; seulement ce n'est pas un principe vital unique qu'il faut admettre, comme fait le vitalisme ordinaire; il y a au moins autant de principes vitaux que de cellules; le corps est une réunion d'animaux plutôt qu'un animal. Mais d'où vient que l'activité vitale de chaque cellule concourt à un but unique? D'où vient « *l'idée directrice* » à laquelle obéissent tous les organes et toutes les cellules vivantes qui constituent les organes? Évidemment il faut que cette direction soit donnée et maintenue par une force centrale, une âme dominante. L'âme supérieure, celle qui est le *moi,* est donc bien *l'entéléchie du corps organique,* comme dit Aristote; elle est bien le principe *informateur* du corps, comme dit saint Thomas, car elle maintient l'unité, la composition, la structure de ce groupe d'êtres vivants que nous appelons notre corps. Ainsi se concilient l'organicisme, le vitalisme et l'animisme; l'*organicisme* constate les faits, à savoir la vitalité des éléments anatomiques; les âmes inférieures du *vitalisme* expliquent ces *vies multiples* des cellules; l'animisme nous fait remonter à l'explication de la *vie générale,* au principe d'ordre et d'unité; ce principe est le *moi,* à la fois distinct de l'organisme et directeur de l'organisme.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, qui avaient mal pris ma pensée, que chaque âme a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède par conséquent d'autres vivants inférieurs, destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières, et des parties y entrent et en sortent continuellement[1].

72. Ainsi l'âme ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de tous ses organes, et il y a souvent métamorphose dans les animaux; mais jamais métempsycose ni transmigration des âmes ; il n'y a pas non plus des âmes tout à fait séparées, ni de génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement[2].

73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite, prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons générations sont des développements et des accroissements, comme ce que nous appelons morts sont des enveloppements et diminutions[3].

1. Ce renouvellement graduel, mais complet du corps, est appelé par les physiologistes *le tourbillon vital.* On sait que toute la matière de notre corps est renouvelée intégralement en moins de sept ans. Nous changeons de corps plusieurs fois en notre vie. C'est une des preuves les plus frappantes de la distinction de l'âme et du corps.

2. On voit par ce passage que Leibniz attribue à notre âme après la mort, un corps subtil. imperceptible à nos sens; il suppose que les anges en ont de semblables.

3. Des *enveloppements* ou *diminutions.* C'est-à-dire que l'organisme, tout en dépouillant par la mort la plus grande partie de sa matière, en conserve une partie, *enveloppée, concentrée* sous une étendue imperceptible à nos sens. Ce n'est là sans doute qu'une hypothèse; mais rien ne prouve qu'elle soit impossible. En effet, la matière n'est qu'une réunion de *forces simples;* l'étendue ne consiste que dans leur *existence à distance.* Diminuez la distance: la même somme de *forces* peut demeurer, tout en occupant une étendue trop petite pour être perceptible à nos sens bornés et imparfaits. On peut même supposer nulle la distance qui séparait les *forces* constituantes

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, entéléchies ou âmes ; mais aujourd'hui lorsqu'on s'est aperçu par des recherches exactes, faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putréfaction, mais toujours par des semences dans lesquelles il y avait sans doute quelque préformation; on a jugé que non seulement le corps organique y était déjà avant la conception; mais encore une âme dans ce corps, et en un mot l'animal même, et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches, et que les chenilles deviennent papillons.

75. Les animaux, dont quelques-uns sont élevés au degré des plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés spermatiques; mais ceux d'entre eux qui demeurent dans leur espèce, c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'élus qui passe à un plus grand théâtre.

76. Mais ce n'était que la moitié de la vérité : j'ai donc jugé que si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus; et que non seulement il n'y aura point de génération, mais encore point de destruction entière ni mort, prise à la rigueur. Et ces raisonnements, faits *a posteriori* et tirés des expé-

du corps; et ainsi le corps, sans cesser d'être lui-même, peut cesser d'être étendu et d'être affecté à une région unique de l'espace. Ces conséquences confondent l'imagination, mais ne choquent pas la raison; car l'imagination ne conçoit dans les corps que leur *étendue;* mais la raison nous dit que l'*étendue* est un *accident* des corps, et que la *force* seule est leur *essence*. Il faut donc bien se garder, en parlant des corps, de regarder comme impossible ce qui est simplement *inimaginable:* l'inimaginable devient croyable avec la doctrine des forces (et on sait que Leibniz appliquait ce principe à prouver la possibilité du dogme de la présence réelle).

riences, s'accordent parfaitement avec mes principes déduits *a priori*, comme ci-dessus.

77. Ainsi, on peut dire que non seulement l'âme (miroir d'un univers indestructible[1]) est indestructible, mais encore l'animal même, quoique sa machine périsse souvent en partie et quitte ou prenne des dépouilles organiques.

78. Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union, ou bien la conformité de l'âme et du corps organique. L'âme suit ses propres lois, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même univers.

79. Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens[2]. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux[3].

80. Descartes a reconnu que les âmes ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction des corps. Mais c'est par ce qu'on n'a point su de son temps la loi de la nature, qui porte encore la conser vation de la même direction totale dans la matière[4]. S'il l'avait remarquée,

1. D'autres éditions portent *industriel*, c'est-à-dire fait avec art, combiné de manière à produire l'*harmonie*.

2. La cause finale est le but, le motif d'une action raisonnable, et ce motif est le bien ; les âmes agissent donc suivant une loi qui est *la recherche du bien ;* c'est ce que Leibniz apppelle *la loi des causes finales*.

3. C'est-à-dire que l'état où l'âme arrive en cherchant son bien, sa fin, correspond à chaque instant à l'état où son corps arrive en obéissant aux lois mécaniques du monde. Dans le moment même où le désir du bien me pousse à vouloir écrire, mon bras et ma main sont mûs en vertu des mouvements antérieurs accomplis dans l'univers. C'est là la célèbre hypothèse de *l'harmonie préétablie*.

4. Le sens commun proteste ici en faveur des Cartésiens contre Leibniz. Il est évident que ma volonté peut changer la direction de certains corps, par exemple, de mon bras.

il serait tombé dans mon système de l'harmonie préétablie.

81. Ce système fait que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'âmes, et que les âmes agissent comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre[1].

82. Quant aux esprits ou âmes raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux, comme nous venons de dire (savoir que l'animal et l'âme ne commencent qu'avec le monde et ne finissent pas non plus que le monde), il y a pourtant cela de particulier dans les animaux raisonnables, que leurs petits animaux spermatiques tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des âmes ordinaires ou sensitives[2], mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs âmes sensitives sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des esprits[3].

83. Entre autres différences qu'il y a entre les âmes

1. Leibniz explique ailleurs cette hypothèse de *l'harmonie préétablie*, par la comparaison suivante : « Figurez-vous deux « horloges qui s'accordent parfaitement. Or cela peut se faire « de trois manières. La première consiste dans une influence « mutuelle ; la deuxième est d'y attacher un habile ouvrier qui « les redresse et les mette d'accord à tous moments ; la troi- « sième est de fabriquer ces deux pendules avec tant d'art et « de justesse qu'on se puisse assurer de leur accord dans la « suite. » Ces deux horloges sont l'âme et le corps. Le troisième moyen est celui que Dieu a choisi ; il a calculé tous les états de l'âme et tous ceux du corps de façon à les faire correspondre exactement ; il a prédéterminé qu'à tel instant je voudrais tel mouvement et qu'au même instant mon corps l'exécuterait.

Que devient le libre arbitre dans ce système? (V. *l'Introduction*.)

2. Analogues aux âmes des animaux.

3. Ainsi nos âmes auraient existé depuis la création, à l'état de monades inconscientes ou tout au plus d'âmes sensitives. Dieu les aurait douées de qualités nouvelles, et en particulier de la raison, au moment de la formation des corps qu'elles devaient animer.

ordinaires et les esprits, dont j'en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci, que les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures, mais que les esprits sont encore images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature, capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département.

84. C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard non seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures), mais encore ce qu'un prince est à ses sujets, et même un père à ses enfants.

85. D'où il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait État qui soit possible sous le plus parfait des monarques.

86. Cette Cité de Dieu, cette monarchie véritablement universelle est un monde moral dans le monde naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu, et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point, si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits : c'est aussi par rapport à cette Cité divine, qu'il a proprement de la bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout.

87. Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce, c'est-à-dire entre Dieu, considéré comme architecte de la machine de l'univers, et Dieu considéré comme monarque de la Cité divine des esprits.

88. Cette harmonie fait que les choses conduisent à la grâce par les voies mêmes de la nature, et que ce globe, par exemple, doit être détruit et réparé par les voies naturelles, dans les moments que le demande le gouverne-



ment des esprits, pour le châtiment des uns et la récompense des autres.

89. On peut dire encore que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme législateur, et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses, et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps[1], quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur-le-champ.

90. Enfin, sous ce gouvernement parfait il n'y aurait point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtiment, et tout doit réussir au bien des bons, c'est-à-dire de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand État, qui se fient à la Providence, après avoir fait leur devoir, et qui aiment et imitent comme il faut l'Auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections, suivant la nature du pur amour véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive ou antécédente, et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive[2], en reconnaissant,

1. C'est ainsi que l'intempérance produit la maladie en *vertu même de la structure mécanique* du corps, et que la tempérance conserve la santé par des « *voies machinales,* » c'est-à-dire d'après les lois qui régissent les mouvements de l'organisme.

2. Cette distinction de la volonté *antécédente* de Dieu et de sa volonté *conséquente* est expliquée dans la Théodicée (§ 22 et suiv.). Toute volonté aime chaque bien pour lui-même, *avant d'examiner si ce bien est ou n'est pas un obstacle à un plus grand bien;* cette volonté est donc *antécédente.* Mais lorsqu'après avoir comparé les biens inférieurs à un bien supérieur, on se résout à sacrifier les premiers, à permettre un mal pour qu'il en résulte un bien plus grand, c'est là une volonté *conséquente;* celle-là seule est *décisive.* Appliquons cette distinction à la volonté de Dieu (quoique les mots d'*avant* et d'*après* ne puissent s'employer que métaphorique-

que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non seulement pour le tout en général, mais encore pour nous mêmes en particulier, si nous sommes attachés comme il faut à l'auteur du tout, non seulement comme à l'architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seule faire notre bonheur.

ment en parlant d'une Intelligence éternelle). Dieu veut *antécédemment* qu'il n'y ait ni mal ni souffrance ; mais il peut permettre, par une volonté conséquente, que ces maux entrent dans le monde, comme condition d'un plus grand bien. (Ainsi, le caractère faillible de ma volonté est un mal, mais Dieu l'a permis pour me donner l'occasion de choisir le bien librement; la douleur est un mal, mais Dieu l'a voulue *conséquemment*, à titre d'épreuve méritoire pour les hommes.)

APPENDICE

Extraits des différents écrits de Leibniz touchant la nature des substances.

L'essence des corps consiste-t-elle dans l'étendue?

.... Si l'essence du corps consistait dans l'étendue, cette étendue seule devrait suffire pour rendre raison de toutes les propriétés du corps. Mais cela n'est point. Nous remarquons dans la matière une qualité que quelques-uns ont appelée l'inertie naturelle, par laquelle le corps résiste en quelque façon au mouvement; en sorte qu'il faut employer quelque force pour l'y mettre (faisant même abstraction de la pesanteur), et qu'un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit corps. Par exemple, si le corps A en mouvement rencontre le corps B en repos, il est clair que si le corps B était indifférent au mouvement et au repos, il se laisserait pousser par le corps A, sans lui résister, et sans diminuer la vitesse ou changer la direction du corps A.... Or, s'il n'y avait dans les corps que l'étendue ou la situation, c'est-à-dire ce que les géomètres y connaissent, joint à la seule notion de changement, cette étendue serait entièrement indifférente à l'égard de ce changement. Tout cela fait connaître qu'il y a dans la matière quelque autre chose que ce qui est purement géométrique... Il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, savoir celle de la substance, action et force; et ces notions portent que tout ce qui pâtit doit agir réciproquement, et que tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction.

(*Lettre sur l'Essence des corps;* édition Janet, 2e volume, page 520 et 521.)

De la notion de substance.

La notion de substance est si féconde qu'elle renferme les vérités premières, même celles qui concernent Dieu,

les esprits et la nature des corps...... L'idée de puissance, appelée par les Allemands *kraft*, et par les Français *force*..., jette un grand jour sur la vraie notion qu'on doit avoir de la substance. En effet, la force active diffère de la puissance nue familière à l'école, en ce que la puissance active ou faculté des scholastiques n'est autre chose que la possibilité prochaine d'agir qui a encore besoin, pour passer à l'acte, d'une excitation, et comme d'une impulsion étrangère. Mais la force active comprend une sorte d'acte..., qui tient le milieu entre la faculté d'agir et l'action elle-même, suppose un effort, et par là entre en opération par elle-même, sans avoir besoin d'autre auxiliaire que la suppression de l'obstacle. C'est ce que peut rendre très sensible l'exemple d'un corps grave, tendant la corde qui le soutient, ou d'un arc bandé. Car, bien que la gravité ou la force élastique puissent et doivent s'expliquer mécaniquement d'après le mouvement de l'éther, la raison dernière du mouvement de la matière est la force qui lui a été imprimée dans la création. On verra aussi par nos méditations qu'une substance créée reçoit d'une autre substance créée non la force même d'agir, mais seulement les limites et la détermination d'une vertu agissante ou d'une tendance déjà préexistante à l'action.

(*De la Réforme de la Philosophie première*; édit. Janet, 2e vol., p. 525 et 526.)

Des monades, ou atomes de substance, et de l'harmonie préétablie.

Au commencement, lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination; mais, en étant revenu, après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule, ou dans ce qui n'est que passif, puique tout n'y est que collection ou amas de parties à l'infini. Or, la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables..., pour trouver ces unités

réelles je fus contraint de recourir à un atome *formel*, puisqu'un être *matériel* ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible, ou doué d'une véritable unité. Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd'hui; mais d'une manière qui les rendît intelligibles, et qui séparât l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait. Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force, et que de là s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit; et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes....

Je jugeais pourtant qu'il n'y fallait point mêler indifféremment les esprits ni l'âme raisonnable, qui sont d'un ordre supérieur, et ont incomparablement plus de perfection que ces formes enfoncées dans la matière. Dieu gouverne les esprits comme un prince gouverne ses sujets, et même comme un père a soin de ses enfants; au lieu qu'il dispose des autres substances comme un ingénieur manie ses machines...

Après avoir établi ces choses, je croyais entrer dans le port; mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus rejeté comme en pleine mer. Car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme, ou *vice versa*; ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée.

..... Étant donc obligé d'accorder qu'il n'est pas possible que l'âme ou quelque autre véritable substance puisse recevoir quelque chose par dehors, si ce n'est par la toute-puissance divine, je fus conduit insensiblement à un sentiment qui me surprit, mais qui paraît inévitable. C'est que... Dieu a créé d'abord l'âme, ou toute autre unité réelle, en sorte que tout lui naisse de son propre fond, par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite conformité aux choses du dehors... La nature de l'âme étant représentative de l'univers, d'une manière très exacte, quoique plus ou moins distincte, la suite des représentations que l'âme se produit répondra naturellement à la suite des changements de

l'univers même; comme en échange le corps a aussi été accommodé à l'âme, pour les rencontres où elle est conçue comme agissant au dehors.

(*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, édit. Janet, tome II, pages 527, 528, 532, 533.)

Contre ceux qui trouvent des défauts dans l'œuvre de Dieu.

.... Nous ne connaissons qu'une très petite partie de l'éternité, qui s'étend dans l'immensité. C'est bien peu de chose, en effet, que quelques milliers d'années, dont l'histoire nous transmet la mémoire. Et cependant, c'est d'après une expérience si courte que nous osons juger de l'immense et de l'éternel, semblables à des hommes qui, nés et élevés dans une prison, ou si l'on aime mieux, dans les salines souterraines des Sarmates, penseraient qu'il n'y a au monde aucune autre lumière que la lampe dont la faible lueur suffit à peine à diriger leurs pas. Regardons un très beau tableau, et couvrons-le de manière à n'en apercevoir que la plus petite partie : qu'y verrons-nous, en le regardant aussi attentivement et d'aussi près que possible, sinon un certain amas confus de couleurs jetées sans choix et sans art? Mais si, en ôtant le voile, nous le regardons d'un point de vue convenable, nous verrons que ce qui paraissait jeté au hasard sur la toile a été exécuté avec le plus grand art par l'auteur de l'œuvre.

(*De l'Origine radicale des choses*, édit. Janet, t. II, p. 551.)

De la puissance naturelle, et des actions des créatures.

Il ne suffit pas de dire qu'en créant les choses dans l'origine Dieu a voulu qu'elles observassent une certaine loi... Si la loi décrétée par Dieu a laissé dans les choses quelque empreinte d'elle-même..., il faut admettre que les choses ont été douées primitivement d'une certaine

efficacité, comme la forme ou la *force* que nous avons coutume d'appeler naturelle....

... Quant à la question si les corps sont inertes par eux-mêmes, cela est vrai si on l'entend d'une certaine manière : c'est-à-dire que... si un corps est une fois mis en repos..., il ne peut se mettre lui-même en mouvement ni souffrir sans résistance d'être mis en mouvement par un autre corps ; pas plus qu'il ne peut changer de lui-même la vitesse ou la direction qu'il a une fois reçue. Il faut donc avouer que l'étendue... n'a rien qui puisse donner naissance à l'action et au mouvement ; que la matière résiste même plutôt au mouvement par une certaine inertie naturelle, comme l'a bien appelée Kepler... C'est donc dans cette force passive de résistance que je fais consister la notion de la *matière première* ou de la *masse*... Mais..., s'il est certain que la matière ne commence pas par elle-même le mouvement..., il ne l'est pas moins... que le corps conserve par lui-même l'impétuosité une fois acquise..., et qu'une fois entré dans une série de son changement, il *fait effort* pour y persévérer. Comme ces activités ou *entéléchies* ne sauraient être des modifications de la matière première ou de la masse, chose essentiellement passive..., on peut conclure qu'il se trouve dans la substance corporelle une... force motrice primitive qui, ajoutée à l'étendue, qui est purement géométrique, et à la masse, qui est purement matérielle, agit sans cesse, tout en éprouvant dans son effort et son impétuosité des modifications diverses du concours des corps. Et c'est ce même principe qui s'appelle *âme* dans les êtres vivants, et *forme substantielle* dans les autres... Par son union avec la matière, il constitue une substance vraiment une...; mais par soi-même il constitue une unité, il forme ce que j'appelle une *monade*. Si l'on supprime ces unités réelles, il n'y aura plus que des êtres par agrégation, ou plutôt, ce qui en est la conséquence, il n'y aura plus d'êtres réels dans les corps.....

L'honorable Sturm a essayé d'attaquer par quelques arguments la force motrice interne aux corps... Le premier revient à ceci, que la matière est une substance pas-

sive *par nature*, et essentiellement...; ensuite qu'on ne met rien dans les corps que les modifications de la matière, et qu'une modification d'une chose essentiellement *passive* ne saurait rendre cette chose active. Mais il est facile de répondre, avec la philosophie reçue et vraie, qu'on comprend la matière comme *seconde* ou comme *première ;* que la *seconde* est une substance complète, mais non purement passive ; que la *première* est une substance purement passive, mais non complète, et que par conséquent il doit s'y ajouter une âme, ou une forme analogue à l'âme, une entéléchie première, c'est-à-dire un certain effort ou une vertu primitive d'agir, qui est elle-même la loi interne imprimée par le décret divin.

(*De la Nature en elle-même,* édit. Janet, 2e vol., p. 557, 560, 561, 562.)

Du principe de raison suffisante.

... Rien ne se fait sans *raison suffisante,* c'est-à-dire que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a le droit de faire sera : *Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien?* Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement.

Or, cette raison suffisante de l'existence de l'univers ne saurait se trouver dans la suite des choses contingentes ; parce que la matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement *tel ou autre*, on n'y saurait trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un *tel* mouvement. Et quoique le présent mouvement, qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui-ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on irait aussi loin que l'on voudrait : car il reste toujours la même question. Ainsi, il faut que

la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance..., un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi... Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu.

Cette substance simple primitive doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives, qui en sont les effets : ainsi, elle aura la puissance, la connaissance et la volonté parfaites... La raison qui a fait exister les choses par lui les fait encore dépendre de lui en existant et en opérant ; et elles reçoivent continuellement de lui ce qui les fait avoir quelque perfection ; mais ce qui leur reste d'imperfection vient de la limitation essentielle et originale de la créature.

(*Principes de la nature et de la grâce*, éd. Janet, 2e vol., p. 602 et 603.)

Dieu, fin suprême de l'homme, et unique principe de son bonheur.

Quoique la raison ne nous puisse point apprendre le détail du grand avenir réservé à la révélation, nous pouvons être assurés par cette même raison que les choses sont faites d'une manière qui passe nos souhaits. Dieu étant la plus parfaite et la plus heureuse, et par conséquent la plus aimable des substances, et l'amour pur véritable consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime, cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet.

On peut même dire que dès à présent l'amour de Dieu nous fait jouir d'un avant-goût de la félicité future..., car il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de notre auteur et maître, laquelle produit une véritable tranquillité de l'esprit, non pas comme chez les stoïciens, résolus à une patience par force, mais par un contentement présent qui nous assure même un bonheur futur.

(*Ibid.*, p. 615 et 616.)

FIN.

